PRAXIS

FILOZOFSKI DVOMJESEČNIK

πραξις

AKTUALNOST MARXOVE MISLI — pišu P. Vranicki, M. Kangrga, Z. Pešić-Golubović, V. Korać, D. Rodin, i H. L. Parsons ▲ PORTRETI I SITUACIJE — K. H. Wolf: Predaja i pobuna ▲ MISAO I ZBILJA — R. Supek: Intelektualci i problem integracije Evrope ▲ IZ POVIJESTI HRVATSKE FILOZOFIJE — Z. Posavac: Filozofija u Hrvatskoj 19. stoljeća ▲ DISKUSIJA — A. Šarac: O diskusiji sovjetskih filozofa ▲ PRIKAZI I BILJEŠKE — o knjigama H. Lefebvrea, W. Eichhorna i E. Weila ▲ FILOZOFSKI ŽIVOT — Simpozij u Budimpešti i kratke informacije.

3 · 1967

PRAXIS

FILOZOFSKI ČASOPIS

Članovi redakcije:

Branko Bošnjak, Mladen Čaldarović, Danko Grlić, Milan Kangrga, Gajo Petrović, Rudi Supek, Predrag Vranicki

Glavni i odgovorni urednici:

Gajo Petrović i Rudi Supek

Sekretar redakcije:

Boris Kalin

Tehnički urednik:

Zlatko Posavac

Članovi redakcijskog savjeta:

Kostas Axelos (Paris), Alfred J. Ayer (Oxford), Zygmunt Baumann (Varšava), Norman Birnbaum (New York), Ernst Bloch (Tübingen), Thomas Bottomore (Vancouver), Umberto Cerroni (Rim), Robert S. Cohen (Boston), Veljko Cvjetičanin (Zagreb), Božidar Debenjak (Ljubljana), Mihailo Đurić (Beograd), Marvin Farber (Buffalo), Muhamed Filipović (Sarajevo), Vladimir Filipović (Zagreb), Eugen Fink (Freiburg), Ivan Focht (Sarajevo), Erich Fromm (Mexico, D. F.), Lucien Goldmann (Paris), André Gorz (Paris), Jürgen Habermas (Frankfurt), Erich Heintel (Beč), Agnes Heller (Budimpešta), Besim Ibrahimpašić (Sarajevo), Leszek Kolakowski (Varšava), Veljko Korać (Beograd), Karel Kosik (Prag), Andrija Krešić (Beograd), Ivan Kuvačić (Zagreb), Henri Lefebvre (Paris), Georg Lukács (Budimpešta), Serge Mallet (Paris), Herbert Marcuse (San Diego), Mihailo Marković (Beograd), Vojin Milić (Beograd), Enzo Paci (Milano), Howard L. Parsons (Bridgeport), Zaga Pešić-Golubović (Beograd), David Riesman (Cambridge, Mass.), Veljko Rus (Ljubljana), Svetozar Stojanović (Beograd), Julius Strinka (Bratislava), Abdulah Sarčević (Sarajevo), Ljubo Tadić (Beograd), Ivan Varga (Budimpešta), Kurt Wolff (Waltham, Mass.), Aldo Zanardo (Bologna), Miladin Životić (Beograd).

Izdavač:

Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb

Tisak jugoslavenskog izdanja: Tiskara i knjigovežnica »Joža Rožanković«, Sisak. Distribucija: Industrijski radnik, novinsko-izdavačko poduzeće, Zagreb, Ilica 28, telefon 36167. Lektor i korektor: Milivoj Pilja. Nacrt korica: Irislav Mештrović.

PRAXIS FILOZOFSKI ČASOPIS
JUGOSLAVENSKO IZDANJE
ZAGREB, MAJ — JUNI 1967 GODINA IV BROJ 3

AKTUALNOST MARXOVE MISLI

Predrag Vranicki / Aktualnost Marxove misli 283
Milan Kangrga / Smisao Marxove filozofije 289
Zagorka Pešić-Golubović / Mesto antropologije u Marxovoj koncepciji istorijskog materijalizma 305
Veljko Korać / Savremenost Marxove društvene teorije 314
Davor Rodin / Privatno vlasništvo i klase 328
Howard L. Parsons / Utjecaj Marxove misli u Sjedinjenim Državama 337

PORTRETI I SITUACIJE

Kurt H. Wolf / Predaja i pobuna 350

MISAO I ZBILJA

Rudi Supek / Intelektualci i problem integracije Evrope .. 373

IZ POVIJESTI HRVATSKE FILOZOFIJE

Zlatko Posavac / Filozofija u Hrvatskoj 19. stoljeća 385

DISKUSIJA

Azra Šarac / Diskusije sovjetskih filozofa povodom »Ekonomsko-filozofskih rukopisa« 406

PRIKAZI I BILEŠKE

Henri Lefebvre / Sociologie de Marx (Rudi Supek) 421
Wolfgang Eichhorn I / Wie ist Ethik als Wissenschaft möglich? (Branko Bošnjak) 423
Eric Weil / Hegel et l'Etat (Zvonko Posavec) 427

FILOZOFSKI ŽIVOT

Gajo Petrović / Filozofski simpozij i savjetovanje u Budimpešti 429
Kratke informacije 431

ODJECI

Umberto Cerroni / Program »Praxisa« 433

AKTUALNOST MARXOVE MISLI

Predrag Vranicki

Zagreb

Govoriti danas o Marxovoj misli, nakon tolikih kontroverza i divergencija u shvaćanjima, interpretacijama i pokušajima realiziranja njegove misli — naizgled je nemoguće. Ali, dovoljna su i dosadašnja iskustva da se ustvrdi kako je svako parcijalno prilaženje Marxu završavalo neuspjehom, zanemarivanje nekih važnijih strana njegove misli deformiralo kompleksnost, filozofsku cjelovitost i fundiranost njegovih koncepcija.

Da je Marxova misao u centru pažnje naše epohe, da je jedni do kraja usvajaju a drugi u cijelosti odbacuju — nije nepoznato. Isto tako da su se nakon Marxa razvili i razvijaju mnogi drugi filozofski, sociološki, politički, ekonomski i dr. sistemi koji ne vrše tako neznatnu ulogu u daljnjem razvoju suvremenog svijeta.

Prema tome, ako shvatimo Marxa cjelovito, moramo najotvorenije postaviti pitanje: da li nakon svih ovih teorijskih i praktičkih iskustava daje Marxova misao dovoljne elemente za filozofsku koncepciju svijeta i čovjeka, koja nas danas *može zadovoljiti, kao i za kritičko osvjetljenje historijskih protivrječja i ujedno za revolucionarnu historijsku akciju. Ili, drugačije rečeno, da li ponovna valorizacija Marxa i svega poslije njega rezultira spoznajom o Marxovoj misli kao centralnoj misli današnjice ili ne?*

U ime Marxa se toliko toga učinilo i pozitivnog i negativnog, da je u razmatranju ovoga pitanja izvjesna primarna metodička skepsa neophodna. Isto tako, u ovakvim razmatranjima koja imaju dalekosežne posljedice, treba odbaciti svaku sentimentalnost, apriornost i nekritičnost, jer ukoliko netko želi postupati upravo u Marxovu duhu onda takvi postupci protivrječe njegovim shvaćanjima i teorijskim postupcima, da ne govorimo o neznanstvenosti takvog postupka uopće.

Bila bi svakako zanimljiva detaljnija analiza i komparacija najvažnijih filozofskih dostignuća posljednjih pedesetak godina sa Marxovim koncepcijama. Uza sve dužno poštovanje golemim misaonim naporima, sposobnostima i određenim rezultatima, mislim da niti jedna od tih koncepcija i sistema nema takvu jedinstvenu sveobuhvatnost i historijsku djelotvornost kao Marxova, bez obzira što ova posljednja i nije dana sistematski zaokružena.

Fenomenološki pravac, toliko suptilan u svojim analizama sfere svijesti, ostaje ipak u biti jedan tip idealističkog transcendentalizma kome je bitna regija historijske prakse zatvorena, i ne daje zato dovoljne kritičke osnove za razumijevanje sadašnjice i njeno prevladavanje. Nije niti čudno da su svi značajniji mislioci, koji su prošli fenomenološku školu i bili Husserlovi učenici, svojim originalnim doprinosom napustili okvire fenomenologije.

Najsveobuhvatniji i najiscrpniji je i do danas ostao Hartmannov realistički pluralizam. Njegova sveobuhvatnost i razađenost bili su omogućeni karakterom samog sistema, tj. njegovom eklektičnošću. Ona je omogućavala Hartmannu da iskoristi rezultate različitih sistema i da razvije sfere bivstva jedne pored drugih. Upravo zato je i jedan od fundamentalnih problema ostao u potpunosti neriješen — problem njihove veze. Problem bivstva pretvorio se u problem bivstvujućeg, vjekovna težnja ljudskog uma da prebrodi parcijalnost, odvojenost sfera morala je u ovom sistemu da ostane također nezadovoljena.

Mnogo je dublji i jedinstveniji Heideggerov pokušaj koji međutim isto tako u biti zakazuje na svom transcendentalizmu, koji uvijek (i kod velikog Hegela) empirijsko pretvara u transcendentalno i svojim određenjem egzistencijala zatvara put za razumijevanje ključnih pitanja suvremenog čovjeka.

Razne forme egzistencijalizma suviše su subjektivističke, bez šire filozofsko-historijske osnove, tako da je konkretnije ulaženje u goruća pitanja vremena iziskivalo i prelaženje preko uskih horizonata egzistencijalizma, kao što je bio slučaj npr. kod Sartrea.

Ovim kratkim osvrtom, da ne govorim posebno o raznim strujama neopozitivizma, filozofije jezika itd. koje su još dalje od tih kompleksnih problema čovječanstva — ne mislim davati nikakvu definitivniju valorizaciju navedenih pravaca, nego samo ustvrditi da te filozofske koncepcije nisu dale jedan takav sistem kategorija koji bi ipak mogao da zamijeni bitne Marxove.

Za razumijevanje čovjeka i njegove historije, raznih procesa i situacija u kojima se čovjek nalazio, njegovu vezanost za prirodu ali i njeno prevladavanje, kreiranje izvanrednih djela ali i sumornih neljudskih situacija, sitnih egzistencija, ali i he-

rojskih historijskih podviga, tako raznolikih i krajnje protivrječnih manifestacija jedinstvene ljudske »prirode« — mislim da ni danas ne samo da nisu prevaziđene, nego da su neophodne Marxove kategorije prakse kao bivstva čovjeka, Marxova kategorija dijalektičkog historizma, shvaćanje historije kao ljudske historije i ujedno totaliteta ljudske kreacije, kategorije humanizma i alijenacije, slobode i kritičnosti, revolucionarnosti itd.

Za razumijevanje čovjekove prošlosti i suvremenih zbivanja, kao i za pokušaj transcendiranja historijske danosti, ove kategorije su nam daleko jača misaona oruđa od bilo kojih kategorija prije navedenih mislilaca ili filozofskih pravaca. One nam jedine daju dovoljnu osnovu (ali samo osnovu, a pitanje iscrpljivanja fenomena je uvijek problemsko pitanje) za kritičko sagledavanje suvremenih procesa, onoga što je čovjeku najvažnije i najprimarnije.

Kad govorimo o toj strani Marxove misli, koja je neodvojiva i neshvatljiva bez fundamentalne filozofske, *ne treba smetnuti s uma da Marxa ne odbacuju samo apologeti kapitalizma, nego i većina socijaldemokrata, laburista i mnogi drugi koji se smatraju socijalistima. Svodeći kompleksnu Marxovu misao na teoriju revolucije, podrazumijevajući pod tim prvenstveno oružani prevrat, nadalje na teoriju klasne borbe — mislili su i misle da se sa Marxom jednostavno završava kada se ukaže da je oružana revolucija (netko misli i revolucija uopće) u razvijenim kapitalističkim zemljama bespredmetna i da je visoki razvoj tehnike i visoki nivo života problem klase također učinio bespredmetnim. Kad još nasuprot tome ukazuju na realizirano »društvo blagostanja« kao već dosegnuti socijalizam — mistifikacija postaje potpuna.*

Treba odmah naglasiti da su staljinističke koncepcije marksizma išle na ruku prije navedenim shvaćanjima. Jer, svodeći Marxa na teoretičara proizvodnih snaga, klasne borbe, revolucije i diktature proletarijata uvjetovali su također jedan odnos prema Marxu koji je nužno parcijalan, neadekvatan i promašen. Fundamentalne Marxove misli nisu uopće dane u koncepcijama klasne borbe (to se znalo i prije Marxa), socijalne revolucije (i to je bilo poznato), niti diktaturi proletarijata (što je izvorno Marxovo), nego u određenim originalnim Marxovim koncepcijama čovjeka, historije, slobode, oslobađanja čovjeka, alijenacije itd. koje su oni okviri unutar kojih jedino i možemo sagledati pravi smisao diktature proletarijata, njezinu historijsku uslovljenost i prolaznost, njene pozitivne, ali i moguće negativne strane ukoliko se vladavina proletarijata pretvori u vladavinu jedne organizacije koja misli da ima jedina *pravo da govori* u ime *radničke klase.*

Niti visoki nivo života radničke klase u razvijenim zemljama, niti tzv. društvo blagostanja, niti socijalizam upravljan

neprikosnovenom etatističko-partijskom birokracijom ne mogu prikriti bitni fenomen današnjice — situaciju otuđenja i postvarenja, najamni odnos radnog čovjeka, njegovu egzistenciju kao sredstva, kao vladanog, kao neslobodnog da kreira svoju historiju i društvenu egzistenciju prema svojim interesima i koncepcijama.

S obzirom na Marxove historijske analize kao i današnje historijske procese, što možemo u najopćenitijim obrisima da ustvrdimo?

U prvom redu da se u visokorazvijenim kapitalističkim zemljama razvijaju jaki procesi i tendencije državnog kapitalizma ili kapitalističkog etatizma, zasad sa jakim osloncem na financijski kapital i vojsku, što ovim tendencijama daje ujedno zastrašujuće karakteristike. U većini socijalističkih zemalja još su uvijek dominantne etatističke koncepcije i tendencije, što lako može dovesti i do jačeg petrificiranja ovih formi i ujedno stvaranja specifičnih historijskih struktura barem za suvremeni historijski period. Treća linija razvoja suvremenog svijeta jest tendencija prevladavanja političke i ekonomske alijenacije suvremenog čovjeka izgradnjom društva na samoupravnim principima, pri čemu se naravno te tendencije oštro sukobljavaju sa etatističkim birokratizmom. Četvrta linija razvitka jesu kompleksni, svojevrsni i novi procesi u nerazvijenim zemljama kojima modeli razvijenog kapitalizma ili Marxove humanističke misli ne mogu dati teorijsku osnovu za osvjetljenje njihove situacije.

U ovako kompleksnoj, beskrajno složenoj strukturi i razvoju suvremenog svijeta Marxov teorijski skalpel nam još uvijek može najbolje poslužiti za analizu ovog kompliciranog historijskog tkiva. S obzirom na sve ove situacije i kretanja nužno je postaviti pitanje: da li se u suvremenoj historiji razvija jedna nova socijalna stvarnost koju Marx nije predviđao?

Da Marx nije mogao pretpostaviti neke historijske procese koji su se odvijali u ovom stoljeću, to je sasvim jasno. U potpunosti se historijska kretanja, naročito pojedinačni fenomeni, i ne mogu predviđati. Složenost historijskih interakcija, novih situacija itd. pomjerilo je tokove historije na onim mjestima na koja se u 19. stoljeću nije moglo računati.

Poznato je da je Marx mislio da će socijalizam započeti u najrazvijenijim zemljama i odmah time postati dominantan sistem u svijetu. Već sam imao prilike da o ovome momentu pišem i da ukažem na logiku ovakvog razmišljanja, iako se ono nije ostvarilo. Međutim, veoma su važni zaključci koje je Marx iz toga izvlačio (Engels, naravno, također).

U prvom redu, radeći i razvijajući svoje ideje nakon revolucije (1848) kao njemački emigrant u Engleskoj, Marx je buduće procese sagledavao iz perspektive ekonomski i politički tada najrazvijenije zemlje ne samo Evrope, nego i svijeta. De-

mokratičnost odnosa bila je takva da je Marx kao emigrant mogao ne samo da u buržoaskoj zemlji zastupa komunističke ideje, nego i da direktno piše i polemizira protiv one iste vlade i režima koji mu je dao azil. Iz takvog jednog političkog konteksta Marx nije mogao pretpostavljati da bi se mogao razvijati bilo kakav socijalistički sistem koji bi priječio slobodu izražavanja ne samo protivnicima socijalizma, nego i samim socijalistima i komunistima.

A ovaj moment je povezan s jednim drugim i važnijim: pretpostavljajući prodor socijalizma u ekonomski i politički najrazvijenijim zemljama, gdje je i radnička klasa najjača i najizgrađenija, Marx je pretpostavljao da će diktatura proletarijata voditi brzoj transformaciji društveno-ekonomskih odnosa, a time i bržem odumiranju državno-političke sfere kao jedne od dominantnih sfera čovjekova otuđenja. Jer, akcent koji su oni davali socijalizmu, ili još tačnije prvoj fazi komunizma, nije bio jačanje političke sfere, nego jačanje socijalnog momenta socijalizma tj. stvaranje novih socijalnih odnosa sa sve većom dominacijom asocijacije slobodnih proizvođača, znači sa sve većim ingerencijama samoupravnog radnog čovjeka u svim sferama društvenog života.

Dosadašnja historija je išla u priličnoj mjeri drugim tokovima. Najrazvijenije zemlje nisu doživjele radikalne socijalne transformacije, nego su preko oštrih unutrašnjih i vanjskih kriza dovele do sve veće dominacije državne, političke sfere i naučno-tehničkim progresom do stvaranja tzv. države ili društva blagostanja. Ako ovaj moment ima svoju drugu stranu u nepredviđenom jačanju vojnog potencijala navedenih država, onda možemo predočiti koliko je i ta strana djelovala na određene procese i koncepcije u socijalističkim zemljama. Ostvarila se, dakle, barem za ovaj historijski period, jedna specifična situacija u razvoju kapitalizma koju Marx nije predvidao. Ali — da li je time i njegova bitna misao postala neaktualna? Iako je time ostvaren značajan korak u napretku čovjeka — da li su eo ipso realizirane i čovjekove mogućnosti ovog historijskog momenta? Ne izražava li njegovo blagostanje samo drugu stranu jednog historijskog pasiviteta, nemoći da sudbinu historije a time i svoga života uzme u svoje ruke, bespomoćnu ukotvljenost u svemoćnom državno-birokratskom mehanizmu! Nije li prema tome Marxova misao o prevladavanju suvremenih oblika alijenacije upravo i za ova društva najaktualnija!

Osim ovog pitanja, na koje svakako potvrdno odgovaramo, postavlja se još jedno. Da li je s obzirom na dosadašnja iskustva razvoja kapitalizma i kapitalističkog etatizma, kao i socijalističkog etatizma — Marxova vizija samoupravnog društva, dokidanja političke i ekonomske alijenacije u ovom historijskom periodu utopija? Da li će, drugim riječima, iz određenih historijskih razloga i uzroka (neke već znamo, a neke još ne) birokratsko-etatistička i tehnokratsko-etatistička struktura i u

samom »socijalizmu« postati predominantna za dulji historijski period i time postati na neki način pendant isto takvoj strukturi i suvremenom razvoju državnog kapitalizma?

Na ovo se decidirani odgovor, mislim, ne može dati. Možemo odgovoriti decidirano samo jedno: da su historijske mogućnosti organiziranja jednog stvarno socijalističkog društva kao samoupravnog društva, dakle i mogućnosti prevladavanja političko-ekonomske alijenacije čovjeka u današnjem razvijenom svijetu realne. Da se takvim nastojanjima i tendencijama suprotstavljaju moćne etatističke suvremene formacije, blokovska razjedinjenost svijeta, još uvijek suprotni interesi u drugim dijelovima svijeta, unutrašnje birokratske i tehnokratske snage itd. to je više nego jasno. Ali, ako je marksistima jasno u čemu je problem oslobođenja radničke klase i suvremenog radnog čovjeka uopće, prema tome u čemu je stvarna aktualnost Marxove misli, onda je njihov zadatak i beskompromisna, konstantna, uporna i samoprijegorna borba za pobjedu jedinog i stvarnog načela socijalizma: samoupravnosti radnog čovjeka, a to znači strukturiranje cjelokupnog društva kao samoupravne zajednice.

Prema tome, upravo zato što je Marxova misao dala osnovne filozofske pretpostavke za razumijevanje pitanja o oslobađanju čovjeka, o ostvarenju totaliteta ljudskog bića, ona je i misao borbe protiv položaja čovjeka kao podanika i najamnika, protiv svemogućih i bilo kojih sfera koje sputavaju i porobljavaju ličnost. Upravo zato je ona i misao naše epohe, najaktualnija misao suvremenog svijeta.

SMISAO MARXOVE FILOZOFIJE

Milan Kangrga

Zagreb

»Bogatstvo je apsolutno ispoljavanje i oblikovanje svojih stvaralačkih sposobnosti, bez druge pretpostavke osim ranijeg historijskog razvitka, koji ovaj totalitet razvitka, to jest razvitka svih ljudskih snaga kao takvih, ne mjeri prema nekom unaprijed danom mjerilu, nego ga čini samosvrhom. U tom razvitku čovjek se ne reproducira u nekoj određenosti, nego proizvodi svoj totalitet ne tražeći da ostane bilo što postalo, nego da on jest u apsolutnom kretanju postajanja.«

Karl Marx

Riječ je o smislu Marxove filozofije. O tome se, dakako, može govoriti samo na taj način da se ukaže na neke bitne momente Marxove filozofije, pa ni ovaj napis ne može imati neke druge pretenzije. Međutim, ako se govori o smislu Marxove filozofije, onda je prethodno nezaobilazno osnovno pitanje koje glasi: Šta je to Marxova filozofija? Stoga se prije svega moramo pozabaviti samim ovim postavljanjem pitanja. Postavljajući pak to pitanje, što je Marxova filozofija, i to upravo u ovom obliku, svjesni smo toga da se može pojaviti čuđenje ili postaviti kritička primjedba koja bi glasila: Kako je i da li je uopće moguće takvo pitanje danas, kada se nalazimo u godini proslave 100-godišnjice Marxova *Kapitala*, dakle kada iza nas (odnosno bolje: pred nama) stoji ne samo čitav Marxov filozofski opus, nego i sva ona bogata marksistička i marksološka, kao i građanska kritička literatura koja je u ovih stotinu proteklih godina nastojala da sa svih mogućih strana osvijetli Marxovo filozofsko stanovište!

Ne smatramo da ova primjedba nije na mjestu. Ona je u svakom slučaju bar moguća. No. pri tom moramo imati u vidu da ovakva primjedba, konsekventno domišljena i razrađena, sadrži u sebi istovremeno određeni, upravo filozofski stav kako spram filozofije kao takve, tako i naročito u odnosu na Marxovu filozofiju, i to onaj stav koji je zapravo suprotan samom smislu i duhu, a može se reći i istinskom ishodištu Marxove filozofske misli. Takva naime primjedba, u filozofskom aspektu, polazi implicitno od pretpostavke da se već *zna*, ili može *znati* šta je Marxova filozofija, pri čemu se njegova filozofska misao prevodi ili svodi na predmet *znanja*, a odatle nužno slijedi i konsekvencija po kojoj je ta filozofija i *poistovećena* sa znanjem. Ako je pak ta filozofija predmet znanja ili određeno znanje koje se može znati kao nešto *poznato*,[1] onda se ono u tom obliku može i neposredno *instrumentalizirati*, to jest postati sredstvom određene — *primjene*. Ovakvo »objektivno« sredstvo primjene postaje ili može postati samim time instrument za svaku moguću »subjektivnu« (= subjektivističku) manipulaciju i operacionalizaciju u smislu čiste proizvoljnosti ili subjektivnog »nahođenja« (voluntarizma), koje se, već prema neposrednoj aktualnoj potrebi, pojavljuje čas kao »teorijsko«, čas opet kao »praktičko«. Na taj se način onda, dakako, iz Marxove filozofije može učiniti sve šta se hoće, ili što je u danom času »potrebno« ili »korisno«. Nije teško zaključiti da tada nije više riječ ni o Marxovoj filozofiji, ni o samome Marxu, nego o subjektivnom (ili »objektivnom«) interesu kojemu je Marx — *potreban*. Ne ulazeći sad u to *zašto* je (i dokle, koliko, do kada, u kojem obliku, za što, za koga i protiv koga, itd.) ovakav instrumentalizirani Marx nekome potreban, želimo ukazati samo na to (što proizlazi iz rečenoga), da upravo iz navedene moguće kritičke primjedbe na naše postavljeno pitanje proizlazi *neophodnost* samog ovog pitanja.

Odatle proizlazi i njegova opravdanost. No, ono se može opravdati i — »empirijski«. Na tu se empiričnost možemo pozvati, ako naime pratimo historijat (ne Marxove, nego) marksističke filozofije, koji će nam pokazati ne samo najraznovrsnije interpretacije Marxove filozofske misli, i ne samo njezinu specifičnu praktičku primjenu (kako u radničkom pokretu uopće, tako i u »izgradnji« socijalizma posebno), nego i ona shvaćanja i teorijske argumentacije što su bilo implicitno, bilo eksplicitno usmjereni na to da pokažu i utvrde kako Marxova filozofija — *uopće ne postoji* (naime: da Marx

1) Hegel u svojoj »Fenomenologiji duha« o tome kaže: »Ono poznato uopće nije zato spoznato, što je poznato. To je najobičnije zavaravanje samoga sebe kao i zavaravanje drugih, ako se kod spoznavanja pretpostavi nešto kao poznato, a isto tako ako to čovjek sebi od drugoga dopušta« (»Fenomenologija duha«, Kultura, Zagreb 1955, str. 20).

uopće nije bio filozof nego znanstvenik, na primjer ekonomist, sociolog itd., da nije izgradio vlastite filozofije, da mu uopće nije bilo stalo do filozofije, da ju je on ignorirao i izbacio iz svog sistema, da se posprdno i ironično odnosio prema filozofima, da filozofija nije ni moguća u okviru i na osnovnim pretpostavkama njegove misli itd. i tsl.). Tako dolazimo do velikog raspona kojemu na jednom kraju stoji teza kako je *poznato* šta jest Marxova filozofija, a na suprotnom kraju da nje uopće *nema*, ali se i jedno i drugo tvrdi (odnosno, tako se smatra) na stanovištu samoga Marxa, ili s pretenzijom da se na taj način postiže »pravo« tumačenje njegova misaonog stanovišta.

Neosporno je da samo Marxovo djelo može dati povoda za najrazličitije interpretacije njegove filozofske misli, kao što je to uostalom slučaj sa svakim iole značajnijim misliocem u povijesti filozofije (što samo po sebi još nije nikakav negativum). To međutim nipošto ne znači da je Marxova misaona pozicija toliko u sebi neodređena, da se iz nje i na osnovu nje može doista »izvući« sva navedena različitost interpretacije koja bi njegovo stanovište posve *relativirala!* Taj relativizam naime ne pogađa više samoga Marxa nego ono stanovište s kojega se to relativiranje vrši. Utoliko pri proučavanju Marxove bitne filozofske pozicije treba imati kritički u vidu istovremeno i sva ovakva interpretativna stanovišta, koja se — gledano upravo u aspektu Marxove nauke — nikada i ni s koje strane ne pojavljuju u nekom svom takozvanom teorijski »čistom« vidu ili neutralno spram nje na osnovu nekakve bezinteresnosti. Jer svatko vidi i želi da vidi u Marxu ono što on *hoće* da vidi i u tom ga smislu onda i interpretira. Ova, nazovimo je tako, u osnovi »praktička« usmjerenost na interpretaciju Marxove misli u cjelini, koja u lepezi različitih interesnih pozicija ide dakako sve do otvorenih političkih, ekonomskih i društvenih, što znači i povijesnih implikacija, svagda je prisutna već pri samom pristupu Marxu, bilo da se izjašnjava za, bilo direktno kritički protiv njega. Pri tom je dakako često (naročito u samih marksista) na djelu iskren i pošten napor ne samo za adekvatnom interpretacijom, nego i za produbljenjem (ili »obranom«) Marxove misli, koji međutim svojim misaonim htijenjem dospijeva do one granice što se kao čvrsti zid isprečava pred pokušajem da se ona prekorači na isti način kako je to zbiljski učinio sam Marx. Jer ta granica nije više samo filozofsko-misaona ili teorijska, nego upravo epohalno-povijesna, praktička, s onu stranu koje se pojavljuje horizont jednog u osnovi novog, bitno drugačijeg svijeta. Tako se ovakva (marksistička, nemarksistička ili antimarksistička) interpretativna misao, bez obzira kojim je htijenjem ili interesom nošena, odbija od ovog »neprobojnog zida« i pada natrag na onu poziciju koja se u tom slučaju u svim svojim vidovima pokazuje u biti kao *jedno jedino* stanovište,

koje možemo i nazvati jednim jedinim imenom — *pozitivizam.*

U tom smislu može se u odnosu na Marxa postaviti samo jedna bitna misaona i egzistencijalna alternativa naše suvremenosti — *marksizam ili pozitivizam.* Ishodište, osnova, perspektiva i horizont prvoga leže na *mogućnosti drugačijega nego što jest i što je bilo,*[2] dakle na dijalektičkoj negaciji postojećega kao konačnog i bitno procesualnog, a drugoga na ostajanju u okvirima i na bitnim pretpostavkama *danoga, postojećega, faktičkoga, činjeničnog stanja, sadašnjeg i prošlog,* dakle na potvrđivanju onoga što jest kao po sebi istinitoga i jedino mogućega.

Taj se pozitivizam može pojaviti u različitim oblicima, a da pri tom ostane to što jest, premda njegovi pojavni oblici na prvi pogled često zavaravaju i prekrivaju njegovu pravu bit. Tako se pozitivizam može pojaviti kao: dijalektički i historijski materijalizam (dijamat), historizam, relativizam, ekonomizam, tehnokratizam, politicizam, birokratizam, scijentizam (= čista znanstvenost), strukturalizam, organicizam, biologizam, neopozitivizam, semantika, fenomenologija, aksiologija, normativna etika, matematička ili simbolička logika, sve vrste ontologizma, sociologizma, antropologizma, moralizma, metafizike, empirizma, gnoseologizma, pragmatizma, prakseologije, (dijalektičke) teorije značenja, teorije o društvu itd. i tsl. Mogli bismo stoga kazati, da se čitava zapadnoevropska filozofijska i misaona tradicija, a naročito novovjekovna, odvija i slijeva u ovaj jedinstveni tok i završava u pozitivističkom načinu bitka i mišljenja, opstanka i djelatnosti, nazora o svijetu i životu, u ovoj bitno metafizičkoj slici svijeta, kojoj se u temelju zbiva razdvojenost teorije i prakse, misli i čina i njihova unutrašnja

---

2) Ovdje samo usputna primjedba: Teologijsko-religijska pozicija svojim ukazivanjem na bitnost »drugog svijeta« samo prividno nije pozitivistička u navedenom smislu. Ona je međutim svagda esencijalistička, što znači da je bit čovjeka sadržana već u onome što je na početku bilo (bog) i pri »povratku« čovjeka svojoj unaprijed danoj biti (bogu) ona je ono što je i bila, čime se i čitav povijesni proces postajanja čovjeka čovjekom pokazuje kao bezbitan i suvišan, jer je Sve u početku već bitno bilo (bog). Vidi opširnije o tome u našoj knjizi »Etički problem u djelu Karla Marxa« (Napriječ, Zgb, 1963, str. 216—226). — Egzistencijalizam pak s druge strane insistira na (individualno-egzistencijalnom) postajanju čovjeka u okvirima historijske danosti (u koju je »ubačen« i »osuđen« na slobodu) i bez zahtjeva za bitnom izmjenom ili destrukcijom postojećih društveno-ekonomskih struktura, u kojima i po kojima se zapravo i zbiva čovjekovo samootuđenje, jer je to njegov otuđeni i postvareni s v i j e t. Stoga egzistencijalizam u svojoj konsekvenciji završava nužno u moralističkom pozitivizmu priznavanja postojećega i pomirenju s njim kao istinitim i ljudskim, što znači umnim i bitno mogućim. Čovjek ovdje nije shvaćen kao p o v i j e s n o biće nego je sveden na svoju biološko-psihološko-duhovnu individualnu strukturu na pretpostavci čiste subjektivnosti. Utoliko je i egzistencijalizam jedan od oblika suvremenog pozitivizma.

suprotnost i bitna nepodudarnost. Taj danak plaća čak i najdublja i najuniverzalnija glava na zbiljskom kraju čitavog ovog procesa — Hegel, čija dijalektičko-metafizička misao na sebi samoj pokazuje i dokazuje *posljednju* mogućnost filozofije *kao* filozofije, dakle filozofije kao teorije i apsolutne znanosti svega što jest i što je bilo. Ona završava kao znanje znanja, dakle već na onoj rečenoj petrificiranoj granici što se u krugu postojećeg svijeta kao danoga zatvara u sebe samu i time ponovo potvrđuje ono što se već u samom iskonu (bitku) bilo sagledalo kao negirano u svom vlastitom apstraktnom, prirodnom i nepokretnom, još-ne-čovječnom i ne-povijesnom bitku. Kada pak Marx Hegelu predbacuje nekritički pozitivizam i samo prividni kriticizam, onda je time istovremeno i unaprijed izrečena kritika čitave dosadašnje posthegelovske filozofije, u kojoj se i teorijski i praktički direktno vrši likvidacija filozofije za volju nesmetanog kretanja i odvijanja *prošlog u sadašnjem*, i to u oblicima čiste, činjenične, (povijesno i ljudski) posve neutralne znanstvenosti. Tako se i dalje — sada već na najnižem, scijentističkom nivou — obnavlja samo staro bitno metafizičko pitanje: Šta i kako biće jest u onome što jest, premda je već s Hegelom, a onda naročito radikalizirano s Marxom postavljeno ono pitanje koje već prekoračuje ovaj metafizičko-postvareni horizont: Da li i kako može biti i drugačije nego što jest i što je već bilo? A to je pitanje koje proishodi iz samog iskona sada već istinski čovjekova svijeta, u dimenziji njegove povijesnosti kao djelatne, smislene i svrhovite mogućnosti, što znači svijeta po budućnosti.

Time se s Marxom sada zaista postavlja pitanje mogućnosti filozofije *kao* filozofije, ali ne više sa stanovišta ili unutar same *teorijske sfere* koja »predmete« svoga istraživanja i identificiranja nalazi svagda samo u horizontu postojećega (pozitivno odredljivog i određenog). Teorija je naime usmjerena na utvrđivanje biti postojećega (bića), zaboravljajući i ne videći da se ta bit ne može dokučiti, ako se one shvati kao određeni i dani positivum (što je još samo preostali derivat metafizičke supstancije), jer je ta bit vidljiva i otvorena tek sa stanovišta još-ne-postojećega, dakle onoga što još nije, a što je moguće. Ova se bit pojavljuje kao nešto zbiljsko (kao predmetnost predmeta) tek u djelatnom čovjekovu odnosu, ona sama kao i njezin »postojeći« predmet proizlaze kao rezultat povijesno-praktičkog procesa čovjekova prisvajanja svog vlastitog ljudskog svijeta (pa prema tome i proizlaze iz ovoga svijeta), procesa, u kojem i čovjek postaje čovjekom kao očovječena priroda. »Moj predmet — kaže Marx — može biti samo potvrđivanje jedne od mojih bitnih snaga, dakle, može za mene postojati samo tako, kao što moja bitna snaga postoji za sebe kao subjektivna sposobnost . . .«[3]

3) »Rani radovi«, Kultura, Zagreb 1953, str. 233.

Kao što posebna znanost (a to znači znanost *kao* znanost) ne može sebi postaviti pitanje o predmetnosti svog predmeta istraživanja, to jest pitanje po čemu je taj predmet moguć, što implicira i pitanje, po čemu je i ona sama kao takva moguća, ostajući tako u okviru teorijskog (= spoznajno-teorijskog) odnosa subjekta i objekta (znanstvene) spoznaje, tako ni filozofija (kao teorija) ne može postaviti pitanje svoje mogućnosti iz ili unutar svog vlastitog filozofijskog horizonta. Ona ne može omogućivati samu sebe, jer bi time bila svoj vlastiti bitak (kao absolutum), stoga nju omogućuje nešto što još nije ili više nije filozofija. Ovo drugo nje same što nju omogućuje može se stoga nalaziti ili u horizontu postojećega ili u horizontu još-ne-postojećega. Budući pak da upravo filozofija otkriva znanstveno-teorijskoj svijesti (i spoznaji) horizont njezine vlastite predmetnosti pitajući za bitak i bit bića kao danoga predmeta, to onda ova znanstveno-teorijska pozicija ne može istovremeno da bude ono po čemu filozofija jest (bitak filozofije), nego bi prije moglo biti obratno. Stoga se pitanje o mogućnosti (postojanja) filozofije ne može postaviti polazeći od postojećega pozitiviteta, dakle sa stanovišta onoga što već jest, nego tu mogućnost moramo potražiti upravo tamo gdje leži korijen i podrijetlo same filozofije, dakle u onome što još nije, u još-ne-postojećem.

Treba međutim naglasiti kako je i samo to pitanje o mogućnosti filozofije izboreno kao povijesno — misaoni rezultat njemačke klasične filozofije na nivou transcendentalizma, od Kanta preko Fichtea i Schellinga do Hegela, od kojih ovaj posljednji samu stvar filozofije dovodi do kraja na taj način da ona u svojoj vlastitoj sferi postaje zbiljski i istinski upitna. To je ona izborena misaona tačka i granica koju ne samo uočava nego i prekoračuje upravo Marx, koji samu stvar (i mogućnost) filozofije sagledava već sa stanovišta onoga što još nije, dakle sa stanovišta zbiljske mogućnosti kako same filozofije kao filozofije, tako i njezina predmeta. Tako i filozofija i njezina (teorijska) granica postaju vidljive kao takve u svojoj biti tek pošto su i horizont filozofije i njezina vlastita granica već zbiljski povijesno i misaono prekoračeni u skladu sa samim Hegelovim dijalektičkim određenjem pojma granice, koji isto tako pogađa i filozofiju, a ne samo njezin mogući predmet.[4] Utoliko je Marx pitanje o mogućnosti (što znači i postojanju) filozofije *kao* filozofije, dakle i svoje vlastite filozofije, mogao postaviti tek sa svog novog povijesnog stanovišta — *ozbiljenja filozofije*. A to je stanovište povijesne prakse (praxis).[5]

---

4) Vidi: G. W. F. Hegel, »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften«, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1959, str. 84.

5) Marx o tome kaže: »Vidi se kako je rješenje teorijskih suprotnosti moguće samo na praktički način, samo čovjekovom prak-

Sad smo već bliže odgovoru na naše pitanje: Šta je to Marxova filozofija? koje — kao što vidimo — sadrži istovremeno, i to upravo s Marxove pozicije, i odgovor ne samo šta filozofija *jest* (ili šta je ona kao filozofija svagda bila), nego i što ona više — *nije*. Ona ostaje to što jest i što je bila (već iz ovog određenja vidljivo je da je tada njezin bitni i jedini prostorno-vremenski horizont — sadašnjost i prošlost!) tako dugo dok nije realizirana filozofija kao bitna misao prakse, odnosno sama smislena čovjekova povijesna praksa, koja je moguća kao takva samo u dimenziji budućnosti. Stoga se istinska mogućnost filozofije otkriva samo kao djelatno-svrhovito zbivanje zbiljske mogućnosti onoga što još nije, dakle drugačija nego bitno već jest u strukturi, na pretpostavkama i u okviru starog (=građanskog) svijeta.

Iskazujući ovu bitnu, upravo epohalnu misao, u čijem se znaku događa čitava naša suvremena povijest kao zbivanje drugačijega nego što jest, koje je svjesno sebe kao budućega u sadašnjem i prošlom, Marx je još uvijek filozof utoliko, ukoliko ova njegova filozofska misao (poruka) još nije realizirana, ali je ona sama istovremeno *na djelu anticipacije* budućnosti, jer nam govori iz budućega koje ovdje misaono pretiče faktičko historijsko kretanje. Ona je izrečena već sa stanovišta ozbiljenja filozofije, što znači sa stanovišta bitne izmjene postojećeg svijeta, a u tome i jest *ne samo neposredno aktualna* (= na sadašnje kritički usmjerena i u njemu djelatna) nego i istinski *povijesno suvremena misao.*[6] Ona je suvremena time što je jedino živo idejno uporište naše sadašnjice, koja je moguća kao istinska (umna) zbilja samo ukoliko sama stremi prema svojoj vlastitoj ideji (ideji socijalizma), čiji je povijesni horizont, zbiljski novum i zadatak upravo ozbiljenje filozofije kao moguće umnosti (čovječnosti) eminentno čovjekova svijeta. Dakle, ukoliko je na djelu buduće u sadašnjem, odnosno, ukoliko se djelatno i smisleno potvrđuje ono što se samim historijskim razvitkom

---

tičkom energijom, i njihovo rješenje nije stoga nikako samo zadatak spoznaje, nego zbiljski životni zadatak, što ga filozofija nije mogla riješiti upravo zato, što je isti zadatak shvatila samo kao teorijski zadatak.« — Rani radovi, isto, str. 233—34.

Osnovu za ovaj stav imao je Marx već u njemačkom klasičnom idealizmu, u razvitku od Kantova pojma »primata praktičkog uma« do Hegelove filozofske realizacije toga primata, a čitava Marxova pozicija ukazuje na put zbiljske njegove povijesne realizacije.

6) Ovu anticipatorsku ulogu, smisao i mogućnost (filozofijske) misli naglašava Marx eksplicitno na slijedeći način:

»Da bi se prevladala misao o privatnom vlasništvu, za to je potpuno dovoljan zamišljeni komunizam. Da bi se ukinulo zbiljsko privatno vlasništvo, za to je potrebna zbiljska komunistička akcija. Historija će je donijeti, i onaj pokret što ga u mislima već vidimo da se sam ukida, u zbilji će proći kroz vrlo surov i opširan proces. **Ali mi to moramo smatrati zbiljskim napretkom, što smo od početka stekli svijest kako o ograničenosti, tako i o cilju historijskog kretanja, svijest koja pretiče to kretanje**«. »Rani radovi«, isto, str. 245. Podvukao M.K.

otkrilo kao iskon i temelj toga svijeta i povijesti same, da je naime svagda bilo, jest i treba da bude tako da mogućnost prethodi danosti i nužnosti, odnosno neposrednom fakticitetu i aktualnosti. To opet nije ništa drugo do očitovanje i potvrđivanje slobode kao objektivne i zbiljske povijesne mogućnosti drugačijega nego što već jest, budući da upravo sloboda omogućuje da uopće nešto jest.

Pri tom i sam pojam povijesti (povijesnosti) dobiva iz temelja drugi, bitno novi smisao, koji ga razlikuje od tradicionalnog poimanja povijesnog zbivanja kao puke kronologije historijskog smjenjivanja (u biti svagda istih) događaja, pojava i pojedinaca, koji svoju »povijesnost« potvrđuju samim fakticitetom svojega pukog egzistiranja u jednom prostoru i vremenu, koji postoji i odvija se poput golog trajanja u aspektu čiste apstraktne prošlosti koja završava u sadašnjem trenutku. Na ovu apstraktnu (i kao takvu zapravo zbiljski nemoguću) prisutnost u vremenu kao prošlosti, kao i na njezinu upravo povijesnu neodrživost, koja se kao takva — gledano povijesno — ne da ni realno misliti, budući da bi sada takva historijska (znanstvena) misao pred sobom imala kao svoj predmet čistu bezobličnost, ukazuje već Schelling svojim dubokim uvidom u samu bit povijesnoga, kada piše:

»Međutim, izvjesno je, dakako, da poput najvećeg dijela ljudi ni mnoštvo događaja nikada nije imalo egzistencije u svijetu u koji zapravo pripada ono povijesno. Jer, kao što za spomen kod potomstva nije dovoljno da se čovjek samo kao fizički uzrok ovjekovječi pomoću fizičkih učinaka, isto se tako ne da steći egzistencija u povijesti time što je čovjek samo intelektualni produkt, ili samo srednji član, pomoću kojega kao pukog medija kultura, koju je stekla prošlost, prelazi na potomstvo, *a da čovjek sam nije uzrok jedne nove budućnosti.* Prema tome je, na svaki način, sa sviješću svakog individualiteta postavljeno samo onoliko, *koliko je dosada dalje djelovalo, ali upravo to je i ono jedino što pripada u povijest i što je bilo u povijesti.*«[7]

Ovo klasično mjesto, na kojem se bit i smisao povijesnog sagledava i određuje po budućnosti koja nam govori kako iz sadašnjosti u kojoj je buduće neposredno *na djelu*, tako i iz prošlosti kao »uzrok« jedne nove budućnosti, što je i danas za nas živo i smisleno u vidu *kulturne baštine*, ukoliko je ona naša, to jest ukoliko je mi sami djelatno izborimo i obnovimo kao našu vlastitu, da bismo tek na taj način uopće bili povijesna bića,[8] podudara se s Marxovim određenjem postajanja po-

7) F. W. J. Schelling, »Sistem transcendentalnog idealizma«, Naprijed, Zagreb, 1965, str. 237. Kurziv naš, M.K.

8) Govoreći o utjecaju prošlih događaja koji su se protegli sve do sadašnjeg vremena, pa onda i do individualiteta svakog pojedinca, Schelling na istome mjestu naglašava, da »samo utoliko i za njega, ali i za njega na koga i ukoliko je na nj djelovala prošlost, opstoji povijest« (Isto, str. 237).

vijesti, čovjekova svijeta i čovjeka samoga (što smo ga uzeli kao motto ovog našeg napisa). Tu prestaje svaki determinizam, fatalizam, historicizam i pozitivizam, jer čovjek proizvodi svoju povijest u dimenziji povijesnosti kao budućnosti, pa to — kao što vidimo i iz Schellingova stava — jeste ili nije njegova vlastita povijest. Ona to nije, kad on sam nije još ili nije više na djelu proizvođenja i ozbiljenja sebe i povijesti, kada se naime ovo bitno i ljudski jedino moguće zbivanje povijesti, u pretpostavci njegova samootuđenja, pretvara u historiju kao njemu tuđu, izvanjsku, nadređenu i neprijateljsku silu u obliku neke »apartne osobe« (Marx). Ali, upravo tada kad je čovjek sam »uzrok jedne nove budućnosti«, on prije svega ne priznaje i napušta horizont postojećega, po sebi još-ne-povijesnoga pozitiviteta, i tom djelatno-misaonom negacijom ove puke negativnosti, negacijom koja je zacrtavanje, krčenje i proširenje povijesnog prostora u istinski ljudskom vremenu, u kojem se sjedinjuju konačno i beskonačno u jednom jedinom činu, upravo time otvara se istovremeno proces čovjekove *dezalijenacije*, što znači proces zbiljskog povratka čovjeka k sebi samome, ka svom bitku kao slobodi i mogućnosti.

Biti *određen* po povijesti, odnosno tačnije, po povijesnosti kao svojoj biti i bitku, može se biti dakle samo kao *slobodno* biće, što izgleda protivurječno, ako se ova određenost shvati kao puki mehanizam, a sloboda kao njegova čista, apstraktna suprotnost (u kantovskom smislu), ali je povijesno zbivanje upravo proces praktičke negacije takvog mehanizma historijskoga kretanja, dakle onaj razvitak, kako kaže Marx, u kojemu »se čovjek ne reproducira u nekoj određenosti, nego proizvodi svoj totalitet ne tražeći da ostane bilo što postalo, nego da on jest u apsolutnom kretanju postajanja.«[9]

Budući da je u posljednje vrijeme među marksistima postalo naročito moderno nastojanje da se (pored normativne etike) na osnovu Marxovih tekstova konstituira i oblikuje jedna *filozofijska antropologija*, ili neka takozvana *filozofija čovjeka*, važno je ovdje naglasiti kako je to, u vezi sa dosada rečenim, na osnovama Marxove misli — *čisti promašaj*. Sadržajno, ta se problematika (problem čovjeka) dakako, doista može naći u Marxovim djelima, jer je čovjek kao povijesno biće i početno i završno Marxovo pitanje, u čemu se i sastoji njegov realni humanizam, ali ni u kom slučaju tako, da bi ta problematika dozvoljavala da se sagleda ili izgradi u obliku jedne posebne filozofijske discipline, naime antropologije, ili — što proizlazi

---

Prema tome nema neke apstraktne prošlosti jednog naroda, ukoliko ona nije osviještena i osmišljena, što znači vlastitim djelom pronesena u budućnost, koja je pravi i jedini kriterij kako prošlosti, tako i sadašnjosti.

9) K. Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie, Rohentwurf (1858—1859), Dietz Verlag, Berlin, 1953, str. 387.

iz potpunog neshvaćanja biti Marxove misli — nekakve »filozofije čovjeka«.[10]

Čovjek, to je njegov svijet, njegovo društvo, država itd. — kaže Marx —, pa govoriti o čovjeku znači govoriti istovremeno o njegovu svijetu koji to tek postaje s povijesnim postajanjem samoga čovjeka, to jest pretvaranjem prirode u ljudsku prirodu, pa su i on sam i njegov svijet upravo proces povijesno-praktičkog očovječenja prirode kao puke vanjske (i svoje vlastite »unutrašnje«) danosti i neposrednosti (= sirovosti, primitivnosti, neduhovnosti). Postoji dakle samo povijesni čovjekov svijet i on kao povijesno biće, te je svaka »filozofija čovjeka« istovremeno filozofija toga svijeta. Međutim, kao što smo vidjeli, Marxova je filozofija misao bitne izmjene toga (postojećeg) svijeta, u kojemu se čovjek upravo kao u postojećem nikada po svom bitnom određenju (on *jest*, kao i njegov svijet, ono što još *nije!) potpuno ne iscrpljuje* (čak ni u pretpostavci čovjekova otuđenja), pa jest svagda više, drugo i drugačije nego što naprosto jest. Stoga je u suprotnosti sa samom čovjekovom prirodom, htjeti ga odrediti poput svih ostalih bića (na pitanje: *Šta* čovjek *jest?!)*, kao što to čini i mora da čini svaka antropologija, koja onda u odgovoru na ovo pitanje insistira na svim mogućim parcijalnim, partikularnim, pojavnim oblicima, karakteristikama i momentima njegova opstanka i isto takvim njegovim sposobnostima, svojstvima, moćima i manifestacijama. Nasuprot takvoj antropologijskoj slici čovjeka, čija je granica *postojeća struktura* svijeta i čovjek kao *faktičko* biće, treba naglasiti ono što proizlazi iz bitnog smisla Marxove misli, naime da je čovjek po svojoj biti neodredljiv, jer nikad nije ono što već jest, budući da nije naprosto dan nego mora to postati, to jest uvijek iznova postajati čovjekom, potvrđujući djelom svoju otvorenu mogućnost za ono ljudsko (humano) sve, koje nadolazi iz budućeg kao novog i nepoznatog, što znači još-nespoznatog i smislenog. Kao što se (teorijski) ne može odrediti *šta* je sloboda, a da se samim tim određenjem sloboda ne ukine, to se isto odnosi i na čovjeka samoga koji je nosilac i proizvoditelj slobode, odnosno koji opstoji po slobodi. Utoliko antropologiji (odnosno »filozofiji čovjeka«) u njezinu nastojanju za određenjem čovjeka (njegove biti) može uspjeti sve drugo samo ne to, te je njezin zahvat (kao i njezin »predmet«) primjeren po svojoj metodi samo deskripciji ili fenomenologiji posto-

10) Ovdje imamo u vidu pored ostalih pokušaj A. Schaffa, koji je izdao i knjigu pod tim naslovom, kao i njegovo najnovije djelo »Marxismus und das menschliche Individuum«, Europa Verlag, Wien—Frankfurt—Zürich 1965. — To je u najboljem slučaju samo apstraktni protustav, antiteza, još uvijek živom staljinističkom dogmatizmu i pozitivizmu koji je iz svog »sistema« eliminirao tu problematiku za volju fiksnih i apsolutno objektivnih prirodnih zakona društvenog kretanja, ali čitava ta pozicija ide potpuno mimo Marxa.

jećega, a da joj sama bit čovjeka i njegova svijeta ostaje izvan horizonta njezine (teorijske) usmjerenosti. U tom je smislu i Marxova antropologija nemoguća, jer Marx ne pita šta čovjek *jest* u aspektu njegove čvrste i fiksne određenosti, nego šta čovjek *može* da bude, da bi uopće bio i postajao čovjekom, što zahtijeva bitnu radikalnu negaciju i destrukciju postojeće strukture svijeta, u kojemu se čovjek, na pretpostavci otuđenja i u oblicima postvarenja, postavši i sam stvar među stvarima, doista javlja kao objekt ne samo teorijsko-znanstvene (u ovom slučaju antropologijske) nego i praktičko-društvene i ekonomsko-političke manipulacije. Tada međutim imamo posla ne sa *čovjekom* u aspektu njegove povijesne biti nego s otuđenim, postvarenim čovjekom. Tek kao takav neposredno dani objekt postaje čovjek predmetom znanstvene svijesti, adekvatne svom objektu, svijesti i spoznaji koja u tom obliku nije ništa drugo do ideologijsko samopotvrđenje čovjekova otuđenja.

Budući pak da za Marxa ozbiljenje filozofije jest istovremeno ozbiljenje čovjeka kao ljudskog bića, ozbiljenje njegova istinskog svijeta ili umne zbilje, to onda antropologija (kao uostalom i sociologija, socijalna psihologija, politička ekonomija, psihoanaliza itd.) traga za onim što joj izmiče u temelju, jer svojim teorijskim zahvatom želi da dokuči i odredi ono što nju samu omogućuje i određuje, naime slobodu kao mogućnost produciranja novog svijeta, društva i čovjeka.

Ukoliko je pak otuđenost onoga granična tačka i horizont pojavljivanja, to jest djelatnog i duhovnog manifestiranja postojećega (građanskog) svijeta, utoliko je ona i vidljiva i osviještena i spoznata tek pošto je već na bilo koji način prekoračena, transcendirana, pošto smo dakle već s onu stranu ove granice, te se postojeće (čovjek, društveni i ljudski odnosi, institucije i najrazličitiji oblici i organizacije života, kao i sam bitni način ovog specifičnog, građanskog bitka i opstanka) kao takvo, po sebi, u svom neposrednom pozitivitetu i fakticitetu, ni ne može pojaviti za teorijsku svijest u otuđenom svom obliku, nego samo sa stanovišta njegove izmjene (kritike, negacije, novoga), dakle sa stanovišta još-ne-postojećeg. Tek ako je moguć socijalizam kao perspektiva, tendencija ili realni pokret, ili bar kao ideja, utopijska svijest (Bloch), zamišljena budućnost ili nada, može se postojeće pojaviti kao otuđeno. Na taj je način i u tom smislu otuđenje istinski moguće tek po socijalizmu i u socijalizmu, jer je i vidljivo i uočeno tek s njegovih pretpostavki. Stoga antropologija (i sociologija...itd) kao teorija ne može da za svoj objekt istraživanja i objašnjenja ima ni ovog otuđenog čovjeka, jer otuđenje bitno *nije neposredno dano* (teorijskoj, znanstvenoj ili prosječnoj svakidašnjoj) svijesti kao neka *empirijska činjenica*. Utoliko se ono ne da ni naprosto deskribirati. Otuđenje se javlja kao ono što jest tek u zahtjevu za ukidanjem otuđenja, što pretpostavlja djelatnu kritičku svijest

(samosvijest) o potrebi, mogućnosti i nužnosti drugačijega nego što ovo postojeće (kao otuđeno) već jest. Za otuđenje se »ne zna«, kad i ako smo se u ovo postojeće smjestili kao u svoju vlastitu i jedinu istinu, smislenost i mogućnost, ili drugim riječima, kad se u njemu »ugodno osjećamo«, ili kad smo se u njemu posve »udomaćili« (Marx). Tako ni za jednu teoriju *kao* teoriju nema otuđenja, jer je jedini horizont, prostor, vrijeme, okvir i osnova njezina kretanja upravo ovaj otuđeni postojeći pozitivitet, danost i neposrednost subjektivne svijesti koja se odvija i živi na nivou (zdravog) razuma. A osnovna je karakteristika toga razuma da u biti *neće* drugo i drugačije nego što već jest, i stoga se zadovoljava *znanjem* za postojeće kao takvo kao pukim mnjenjem, pa prema tome nikad istinski *ne zna*, šta ono *bitno* jest, budući da ne pita primarno, šta ono *može* sve biti. Za nj je svijet bio i ostao puka činjenica (ugodna ili neugodna), koja je već sama po sebi u svojoj postojećoj cjelini čitava i jedina istina. Marx je pokazao kako je, međutim, upravo to prava *laž* čovjekova opstanka koja potvrđuje na jednoj strani istinu znanosti, a na drugoj istinu života, koje međusobno nemaju ništa zajedničkog. A to i jeste potvrđeno, priznato i prihvaćeno *stanje* otuđenja koje se za svijest istinski i realno pojavljuje i objelodanjuje samo njegovom negacijom.

Iz rečenoga sad proizlazi ono što je najdublja bit i sam smisao Marxove misli. S obzirom na navedeni problem ona glasi da je budućnost polazna tačka i bitna dimenzija povijesnoga zbivanja i kretanja, što znači da se povijest kreće iz budućnosti preko sadašnjosti u prošlost, a ne obratno, kako se to pričinja prosječnoj, svakidašnjoj i znanstvenoj pozitivističkoj svijesti koja je posve podudarna, primjerena, adekvatna *otuđenom* kretanju povijesnoga bitka (izvan, mimo, i protiv istinskog povijesnog potvrđivanja ljudskog bića s pomoću njegova vlastitog djela). Ona živi, djeluje i snalazi se kao dokraja historizirana svijest. historizirana u tom smislu što joj nedostaje ideja povijesnog koja transcendira jednom zauvijek zatvoreni okvir historijske faktičnosti, stoga tapka u mjestu puke sadašnjosti koja dobiva aureolu apsolutizirane vječnosti. Tako se rečena, u najčišćem smislu spekulativna misaona inverzija zdravom razumu čini gotovo halucinantnom i somnambulističkom, što ona za nj doista i jest, budući da je taj postvareni razum, bez trunka povijesne perspektive kao dimenzije mogućnosti drugačijega i slijep za realne tendencije koje vode k njemu, posve izgubljen među stvarima kao stvarima, kao pukim danostima ili pak proizvodima apstraktne tehnificirane operativnosti unutar postojećega. Stoga mu se i bitno povijesno pitanje, po čemu je to postojeće moguće, ili što je isto, zašto je upravo tako kako jest a ne možda drugačije, čini posve apsurdnim, pa ga u ime znanosti proglašava čistom metafizikom i filozofiranjem, što bi imalo značiti isto što i pukim naklapanjem. Ta zdrava znanstvena ili »sintetička«, ili »enciklopedijska« pamet ne vidi kako je time

svoj vlastiti *život* autokritički proglasila za puko naklapanje, što on tada realno i ostaje, budući da se sveo na prežvakavanje postojeće empirije koje je postalo samo sebi svrha.

Ima međutim u svemu tome i sistema, i to vrlo određenog, promišljenog i često lukavog, jer nije riječ nikada samo o nekoj ili nečijoj pameti (premda se bez nje ne može), ili — kako bi se to kantovski izrazilo — o »spoznajnoj moći« (Erkenntnisvermögen) koja bi bila dublja ili plića, na višem ili nižem stupnju, sposobnija ili nesposobnija itd. da dokuči »šta je šta«, nego je primarno riječ o *htijenju ili ne htijenju* da se ovo postojeće stavi pod lupu istinski kritičkog ispitivanja sa stanovišta onoga, što bi ono svojom tendencijom još moglo biti osim njegove konzervacije po svaku cijenu, što se onda kiti etiketom ove danas već toliko pomodne (a time i otrcane) znanstvenosti koja tobože rješava sve. Treba se naime *usuditi* na svoj vlastiti i autentični život, da bi ova naša *sudbina* doista bila naša, to jest u našim vlastitim a ne tuđim rukama, i da bi tako prestala da bude puki *fatum* koji nas u najrazličitijim oblicima i svim mogućim sredstvima naknadno izvana gnječi, tuče, osakaćuje, onemogućuje i uništava svakodnevno. Za to pak nije dovoljno (vrlo komotno zapravo) znanstveno znanje da i kako nešto naprosto jest kao puka činjenica, nego je potrebna odvažnost na pitanje *o smislu* te i i takve postojeće činjenice. To je pak upravo pitanje o podrijetlu, izvoru, temelju, ili mogućnosti faktičkog i činjeničnog. Htjeti odgovoriti na to pitanje znači htjeti tu činjenicu postaviti u pitanje, znači ne zadovoljavati se njome samim time što nam je dana, znači negirati njezinu puku opstojnost, dakle stajati već u kritičko-negativnom, a ne samo pozitivnom odnosu spram nje, a to napokon znači biti već na stanovištu zbiljske potrebe i neophodnosti njezine izmjene. Tek onda pojavljuje se ona kao određeno nešto, za nas tek sada relevantno, kao moguće ili nemoguće, smisleno ili besmisleno, istinito ili lažno.

Budući da ovdje govorimo o smislu Marxove filozofije, iz čega, kao što vidimo, istovremeno nužno iskrsava pitanje o smislu faktičke zbilje i postojećeg društvenog stanja, što su dvije strane jednog te istog pitanja, koje se u Marxa postavlja kao kritičko pitanje o odnosu filozofije i zbilje (čovjekova svijeta), valja naglasiti kako ovdje imamo posla s onim što na drugi način dolazi do izražaja u pojmu — *»smisao života«*.[11]

---

11. Od suvremenih marksista tim se problemom posebno i opširnije pozabavio poljski filozof Leszek Kolakowski. Vidi prijevod njegove knjige: »Filozofski eseji«, Nolit, Beograd, 1964 (preveo Svetozar Nikolić), kao i: Leszek Kolakowski, »Der Mensch ohne Alternative« — Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit Marxist zu sein, R. Piper Verlag, München, 1961.

U vezi s tim pitanjem Kolakowski na jednom mjestu, koje je za naše raspravljanje interesantno, kaže: »Za smisao života ne pita niko

Na osnovu ovoga što je dosada rečeno bit će jasnije kako se ovo pitanje o smislu života, što znači o istinskom smislu čovjekova opstanka, ne postavlja i ne može postaviti sa stanovišta bitnog ostajanja u okviru postojećeg (stanja), budući da tada još ni samo to postojeće nije stavljeno u pitanje u osvjetljenju samog tog smisla, te je postojeće mišljeno, osjećano, doživljeno i življeno kao samo po sebi razumljivo i jedino moguće, što bi značilo da je već kao takvo puno smisla. U *etičkom* aspektu to bi postojeće na taj način i s ovakvom kvalifikacijom već samo po sebi imalo da se shvati kao *dobro* (što bi međutim odmah ukinulo i samu mogućnost etičke sfere, dakle moralnoga kao postuliranja onoga što bi — nasuprot postojećem nemoralnom svijetu — trebalo da bude). U *metafizičkoj* dimenziji (po uzoru na Leibnizov takozvani »metafizički optimizam«) postojeće bi se javilo kao »najbolji od svih mogućih svjetova« (čemu je onda Schopenhauer ironično primijetio kako to može biti tačno, samo ipak ostaje pitanje, da li je on i — *dovoljno dobar!*). Gledano pak u *socijalnom* aspektu, na osnovu historijskog iskustva koje je tako jasno sažeto u Marxovu djelu, vidljivo je kako su svagda samo konzervativne i reakcionarne (»desne«) snage jednog društva ili pokreta uporno i žilavo proglašavale i prikazivale to postojeće stanje kao dobro ili najbolje, kao razumno, »prirodno«, jedino moguće i vječno, dakako, u cilju njegova očuvanja, odnosno očuvanja i obrane svojih interesa, privilegija, položaja, vlasti, bogatstva itd. Naravno da su i *političke* snage reakcije i kontrarevolucije (služeći se svim mogućim sredstvima: državom, vlašću, vojskom, policijom, bogatstvom, novcem, propagandom, masovnim komunikacijama, itd.) — bez obzira da li je riječ o kapitalizmu ili socijalizmu — svagda na djelu u borbi protiv onih revolucionarnih, progresivnih (»lijevih«) elemenata jednog društvenog stanja i kretanja, koji to isto stanje postavljaju u pitanje i žele ga negirati u ime prave njegove povijesne smislenosti, što znači s onu stranu njega samoga.

Odatle proizlazi da se pitanje o smislu života može postaviti na istinski povijesnom nivou samo sa stanovišta onoga što još nije, a što može i treba da bude, dakle u perspektivi i tendenciji budućeg, u čemu su već implicirani i potreba i zahtjev za *izmjenom* postojećega. S druge strane pak već samo pitanje o smislu života (svijeta, društva, čovjekova opstanka, ljudske djelatnosti itd.) ukazuje na zbiljsku nesmislenost faktičkog života i na potvrđenje mogućnosti drugačijega, što znači da se već polazi od toga da taj smisao nije i ne može biti naprosto

---

ko ne oseća potrebu za njegovom promenom: toga se pitanja klone svi oni koji su rezon života našli u produžavanju postojećeg stanja; dakle, pitanje koje ne mogu zamisliti birokrati i konzervativci.« — Cit. prijevod, str. 62.

dan niti pojedincu, niti jednoj društvenoj zajednici, nego mora biti izboren i djelatno proizveden. On mora proizlaziti iz čovjekova interesa i biti zadovoljenje njegove ljudske potrebe kao pojedinca. Mogućnost zbiljskog smisla (života) nazire se dakle samo u djelatnoj mogućnosti proizvođenja novog, drugačijeg svijeta nego što je ovaj koji već jest. Univerzalnost ljudske prirode — i kao povijesni temelj koji je omogućuje, i kao svjesni zadatak — ovdje je osnovna pretpostavka na kojoj se prekoračuje sve konačno i ograničeno, bila to klasna, staleška, nacionalna, regionalna, lokalna, državna, profesionalna, jezična, ili bilo koja druga granica, što rastavlja i ograđuje od plodotvornog otvaranja bitnim povijesnim tokovima i kulturi čitavog svijeta, svijeta koji je i sam već faktički postao univerzalan, dakle granica koja se zatvara, odnosno zakukuljuje u svoje vlastito izolirano vegetiranje.

Ovdje se otvara samo jedna istinski suvremena perspektiva kako pojedinaca, tako i naroda, koja proizlazi iz duha Marxove revolucionarne misli: borba za oslobođenje, što znači ukidanje radničke klase (kako u pretpostavci kapitalizma, tako i u uvjetima socijalizma), dakle pozicija proletarijata kao svjetsko-povijesne egzistencije budućnosti čovjeka, na bazi do kraja dovedenog čovjekova otuđenja i postvarenja, odakle slijedi mogućnost ponovnog zadobivanja i osvajanja istinske čovjekove biti negacijom svoje vlastite pretpostavke kao radnika. Tom se oslobođenju i uspostavljanju svog vlastitog dostojanstva, u uvjetima ostvarivanja socijalizma uopće, a posebno u nas u borbi za zbiljsko samoupravljanje čovjeka svojim životom, kao osnovna prepreka, najveća opasnost i jedini pravi (klasni) neprijatelj radničke klase u svim sferama života uporno i žilavo suprotstavlja sistem birokratizma i birokracija kao njegov neposredni nosilac i producent. Destrukcija i radikalna negacija birokratizma stoga je zadatak dana, jer se samo s onu stranu njega nazire mogućnost ljudskog smisla kao otvorenost za novo i buduće.

Ako je dakle riječ o smislu Marxove filozofije, onda bi se on, najsažetije rečeno, sastojao u težnji, zahtjevu i naporu za djelatnim, realnim, revolucionarnim ukidanjem postojećeg faktičkog besmisla, što znači u borbi protiv teorijskog ili praktičkog pristajanja na taj besmisao, protiv njegova zamagljivanja, uljepšavanja i mistificiranja, dakle protiv njegova produživanja i očuvanja u onome što jest. Revolucija se povijesno potvrdila i stalno se iznova potvrđuje kao jedini istinski modus povijesne egzistencije čovjeka. I to upravo time, što sa sobom nosi i otvara mogućnost svestranog razvitka i afirmiranja čovjeka, čime on na najneposredniji način iskušava realizaciju svojih potreba, interesa, priznanja, samopriznanja, rastućih sposobnosti, talenata, dostojanstva, jednom riječju sebe kao ličnosti i osebujne individualnosti. Tek na taj način zbiva se oz-

biljenje čovjekove vlastite stvaralačke prirode, a time i *njegove vlastite* povijesti. U tom je smislu jedina šansa socijalizma u obnavljanju, na mnogim žarišnim punktovima posustalog, daha i zamaha, duha i poleta revolucionarnoga kretanja i dosljednog nastavljanja *socijalističke* revolucije. Stoga ona ne samo da ne smije, nego zapravo ni ne može da zastane i da bude iznevjerena, jer bi bez revolucioniranja, to jest bitne izmjene postojećeg prestala povijest.

Tada bi zaista preostala još samo *prošlost* kao ponavljano trajanje istoga, koja više ne bi bila *ničija*, jer ona postoji za onoga koji je sam na djelu budućnosti kao izborenog vlastitog stanovišta i one realne ljudske tačke u vremenu, s koje je vidljivo šta je i za pojedinca i za jedan narod, a prije svega za povijesnu poziciju radničke klase, u prošlosti (bilo i još uvijek jest) vrijedno, značajno, presudno, progresivno, poticajno, smisleno i dostojno da se pronese u budućnost kao svoj vlastiti, autohtoni i autentični temelj života. Tako bez budućnosti nema zbiljske prošlosti, kao što nema ni smislene sadašnjosti, jer se tada niti nešto ljudski relevantno zbiva, niti je ono prošlo relevantno za ovaj sadašnji trenutak. Stoga nad prošlošću nije dovoljno plakati niti se njome opijati, nego ona (i mi kao njezini nastavljači) mora biti prethodno našim djelom obnovljena i potvrđena kao naša vlastita. Može se kazati da nju potvrđuje i uvijek iznova obnavlja, što znači istovremeno istinski vrednuje samo jedno — *revolucionarno zbivanje* kao stvaranje novog svijeta, na osnovu kojega se tek otvara pogled na njegovo ostvarivanje u prošlosti, koje se samo kao takvo pojavljuje kao naš vlastiti iskon i temelj, što znači nastavljanje na svo materijalno i duhovno bogatstvo dosadašnjeg povijesnog razvitka. Na taj je način i povijesna tradicija i kulturno nasljeđe djelo i proizvod revolucionarnog mijenjanja sadašnjeg i duhovnog osmišljavanja budućeg, a samo to znači biti, djelovati i egzistirati na istinski *idejnom* nivou naše socijalističke su-vremenosti.

Nove će generacije, nastavljajući započeti posao jugoslavenske socijalističke revolucije, svojim djelom ponovo dokazati ovu s pomoću Marxa dokraja osvijetljenu povijesnu istinu i perspektivu, a time i pravi, bitni smisao ne samo njegove filozofije, nego i smisao svog vlastitog suvremenog opstanka i djela, čija neiscrpna snaga stalno nadolazi samo iz — *budućnosti*. A samo tako se i može shvatiti pravi smisao Marxove filozofije, ako se unese i založi nešto svoje vlastito u njezinu realizaciju. Iz horizonta građanskog svijeta ostaje ona stoga bitno neshvatljiva.

MESTO ANTROPOLOGIJE U MARXOVOJ KONCEPCIJI ISTORIJSKOG MATERIJALIZMA

Zaga Pešić - Golubović

Beograd

Za razliku od one interpretacije istorijskog materijalizma, koja marksizam shvata kao saznajnu kontemplativnu filozofiju[1], a ne kao aktivističku i delatnu viziju sveta, polazna tačka ovog razmatranja može se formulisati na sledeći način: Marxova koncepcija istorije je u osnovi povezana sa njegovim shvatanjem čoveka i obratno. Drugim rečima, polazimo od toga da se principi istorijskog materijalizma ne mogu formulisati nezavisno od Marxovog shvatanja pojma ljudske prirode, koja sama po sebi, svojim suštinskim karakteristikama, predstavlja značajan faktor ljudske istorije. To dalje, znači, da se u koncepciju istorijskog materijalizma mora nužno uključiti antropologija, kao njen fundament i potka, jer su pojmovi istorija i ljudska priroda dve bazične kategorije u Marxovoj koncepciji ljudskog društvenog razvitka. Ova činjenica, koja se može empirijski dokazati u Marxovim radovima, a između ostalog i u predgovoru i uvodu u »Prilog Kritici političke ekonomije«[2], kao i u »Nemačkoj ideo-

---

1) Stvar se ne menja mnogo što je to materijalistička koncepcija, jer se u osnovi svodi na pokušaj objašnjenja određene nužnosti i zakonitosti, u čijoj osnovi stoje neke, od ljudi nezavisne sile, a ne sami ljudi. U tome se uvek zastupnici ovakve interpretacije pozivaju na Marxov tekst iz »Predgovora Kritici političke ekonomije«, koji glasi: »U društvenoj proizvodnji svoga života ljudi stupaju u određene, nužne odnose, nezavisne od njihove volje, odnose proizvodnje, koji odgovaraju određenom stupnju razvitka njihovih materijalnih proizvodnih snaga«. (str. 8—9, Kultura, Beograd, 1949).

2) Prva rečenica »Uvoda« glasi: »Naravno da polaznu tačku čine individue koje proizvode u društvu — pa stoga društveno određena proizvodnja individua« (str. 15). A u »Nemačkoj ideologiji« piše: »To su stvarne idividue, njihova aktivnost i njihovi materijalni životni uslovi,

logiji« i drugim radovima, bila je sasvim zanemarena u brojnim simplifikovanim interpretacijama istorijskog materijalizma.

Posledica takve uprošćene interpretacije je sociologizam u sociologiji i dogmatizam u filozofiji, koji su aktivističku koncepciju do te mere sterilizovali, da je mogla godinama da vrši jedino ideološku funkciju, ne prerastajući ni u filozofiji, ni u sociologiji u značajniji naučni poduhvat. Proces oslobađanja marksizma od dogmatizma u filozofiji i sociologizma u sociologiji počeo je upravo kada oživljava interesovanje za Marxovo antropološko shvatanje. Danas nisu više tako brojni oni marksisti koji se pitaju: da li u marksizmu ima mesta za antropologiju. Jedan broj marksista, koji veruju da se marksizam može stvaralački razvijati, te odbacuju da ga prihvate kao kanon, polaze od antropološke koncepcije u Marxovoj filozofiji, kako u razvijanju filozofske vizije sveta, tako i u razvijanju sociološkog objašnjenja ljudskog društva. Bez obzira da li je antropologiju Marx shvatao kao filozofsku disciplinu, ili kao disciplinu društvenih nauka, evidentno je da mu antropološka problematika nije bila strana, i da je čak, u izvesnim periodima predstavljala njegovu osnovnu preokupaciju. Šta više, nije teško dokazati ono što je formulisano kao polazna tačka ovog razmatranja, naime, da su istorijsko-materijalistička koncepcija društva i antropološka koncepcija dve strane jedinstvene Marxove vizije sveta, koja baš zbog toga jeste dijalektička i životna i zaslužuje da bude i danas podržana i dalje razvijana.

Osnovno pitanje koje je Marx često sebi postavljao — kako nastaje ljudska istorija, ili kako je to formulisao u »Nemačkoj ideologiji«: »kako se iz besmisla 'preistorije' dospeva do stvarne istorije« — marksizam ne bi mogao rešiti ako ga treba shvatiti kao koncepciju, koja se može izraziti samo sledećim principima: 1. u društvenu proizvodnju ljudi stupaju u određene, nužne odnose, nezavisne od njihove volje; 2. način proizvodnje materijalnog života uslovljava čitav duhovni život (princip podele na bazu i nadgradnju); i 3. društvo je, dakle, objektivna realnost, koja ima svoje istorijske zakonitosti, te ono (a ne ljudi koji ga konstituišu) može biti predmet naučnog proučavanja.[3]

---

kako oni zatečeni, tako i oni koji su proizvod njihove sopstvene aktivnosti...Naravno prva pretpostavka celokupne ljudske istorije jeste postojanje živih ljudskih individua« (str. 20, Kultura, Beograd, 1956).

3) Interesantno je naglasiti da su svi ovi principi istorijskog materijalizma, a oni se najčešće na ovo svode u intepretacijama Marxovog doprinosa objašnjenju ljudske istorije, izdvojeni iz jednog jedinog Marxovog teksta, koji smo citirali, iz uvoda u »Prilog Kritici političke ekonomije«. Takva interpretacija principa istorijskog materijalizma može se naći kod sledećih naših autora: u knjizi »Osnovi sociologije«, M. Popovića (str. 10); J. Goričar u knjizi »Sociologija« piše sledeće: »Ovaj 'objektivno-nužni lanac razvitka, nezavisan od društvene svesti', koji nastaje zbog toga što ljudi žive i privređuju, rađaju decu i proizvode produkte, što žive u društvu — to je predmet istorijskog materijalizma« (str. 89); na sličan

Ovakvo shvatanje se oslanja na pomenuti tekst iz uvoda u »Prilog Kritici političke ekonomije«, ali i na jedan Engelsov tekst, koji glasi: »'Istorijski materijalizam' (upotrebljavam kao izraz — ZPG) za označavanje onog shvatanja toka svetske istorije koje krajnji uzrok i odlučujuću pokretačku snagu svih važnih istorijskih događaja vidi u ekonomskom razvitku društva, u izmenama načina proizvodnje i razmene, u podeli društva na razne klase, koje otuda proističu, i u međusobnim borbama tih klasa«.[4] Međutim, da se istorijski materijalizam ne može svoditi na ovako formulisane ideje o primatu ekonomskih faktora i materijalnih uslova života (zbog čega je marksizam često nazivan »ekonomskim determinizmom«), koji kao neka »objektivna« sfera, nezavisna od ljudi koji obavljaju društvene delatnosti, proizvodi društvenu zakonitost, videćemo nakon temeljnijeg objašnjenja Marxovog shvatanja istorije.

U stvari, polazna tačka u objašnjenju ljudske istorije mora biti čovek. Ukazivanjem na primat proizvodnje materijalnih uslova života određuje se jedan značajan metodološki princip, koji nas upućuje odakle da počnemo kao istraživači, kada objašnjavamo jedan period ljudske istorije, ili jednu društvenu pojavu. Time se još ništa ne kaže kako nastaje i kako je moguća ljudska istorija. Na to pitanje se i ne može odgovoriti ako ne pođemo od suštine čoveka, kao što čini sam Marx, i ustanovimo da je proizvodnja (tj. rad, praksa) način egzistencije čoveka, »određen način života« čoveka,[5] te da je ljudska istorija, kao *odnos* između delatnih ljudskih individua (za Marxa samo za čoveka postoji odnos, životinja se ne odnosi, a ti odnosi konstituišu ljudsku istoriju), prava antropološka priroda čoveka. Kritikujući Feuerbacha, Marx je pisao: »On ne uviđa kako čulni svet koji ga okružava nije neka stvar koja je neposredno data od večnosti i, koja je stalno sebi jednaka, nego proizvod industrije i društvenog stanja, i to u tom smislu da je istorijski proizvod, rezultat delatnosti čitavog niza generacija, od kojih je sva-

---

način formuliše principe istorijskog materijalizma i M. Pečujlić u »Uvodu u sociološke teorije« (Zbornik radova »Osnovi nauke o društvu«, Rad, 1963, str. 82), mada nešto kasnije govori o čoveku kao delatnom biću, koji je kao takav faktor istorijskog kretanja, ali ove tekstove ne povezuje dovoljno sa prethodnim, te se javljaju dve vrste tekstova uporedo, bez dubljeg i neophodnog piščevog komentara.

Drukčiju formulaciju od navedenih daje V. Milanović u »Predmetu opšte nauke o društvu« (pomenuti Zbornik, str. 123), a koja istorijsko-materijalističku koncepciju ne odvaja od antropološkog shvatanja, već ističe da je suština onoga što predstavlja novo u Marxovom shvatanju društva i ljudske istorije shvatanje čoveka kao generičkog bića u njegovom jedinstvu sa prirodom, kao bića koje stvara, proizvodi; u stvari, objašnjenje istorije kao čina svešću obdarenih ljudi koji teže određenim ciljevima.

4) F. Engels, »O istorijskom materijalizmu«, Kultura, Beograd, 1947 (ovaj spis predstavlja u stvari uvodni deo Engelsovoj knjizi »Razvitak socijalizma od utopije do nauke«), str. 15.

5) »Nemačka ideologija«, str. 20.

ka stajala na plećima prethodnih, dalje razvijala njihovu industriju i njihov saobraćaj, menjala njihovo društveno uređenje shodno promenjenim potrebama«.[6] Dakle, Feuerbach, po rečima Marxa, »nikad ne dolazi do stvarno postojećih, delatnih ljudi«, ne shvata realni svet kao »celokupnu živu čulnu *delatnost* individua koje ga sačinjavaju«. I na kraju svog teksta Marx zaključuje: »Istorija nije ništa drugo do sledovanje pojedinih generacija, od kojih svaka eksploatiše materijale, kapitale i proizvodne snage koje su za nju stvorile sve prethodne generacije, stoga, dakle, s jedne strane, pod sasvim promenjenim okolnostima produžava predatu joj delatnost, a s druge strane, sa jednom potpuno izmenjenom delatnošću modifikuje stare okolnosti«.[7] U stvari, tek uz ovaj tekst mi možemo razumeti pravi smisao i onog, toliko citiranog mesta i pretvorenog u kanon istorijskog materijalizma (»u društvenoj proizvodnji ljudi stupaju u određene, nužne odnose«, itd.), kome se smisao potpuno menja ako se nezavisno interpretira. Jer nam ovaj zaključni tekst govori o dve strane ljudske istorije: jedna je ta koja predstavlja kontinuitet akumuliranih ljudskih dostignuća i razvijenih delatnosti i koja se predaje narednim generacijama, koje, stoga, ne mogu da počnu proizvoljno, odande odakle one hoće, nego sa one tačke koju im društveno-kulturno nasleđe obezbeđuje, te u tom smislu ljudi nisu slobodni da biraju svoje odnose i oblike života; ali postoji i druga strana, koja u tekstu u »Uvodu« nije sadržana, i koja je jednostavno godinama bila izbrisana iz marksističke koncepcije istorije — to je ona komponenta ljudske istorije, koja je u ovom tekstu jasno naglašena, naime, da naredne generacije produžavaju predate im delatnosti i startuju sa nivoa dostignutih rezultata, ali one te delatnosti modifikuju i sa tako izmenjenim delatnostima menjaju svoje okolnosti, ostavljajući i same nešto novo generacijama koje će ih zameniti. Drugim rečima, *ljudska delatnost*, i to stalno izmenljiva i usavršavana, sadržavajući ljudsku kreativnost i imaginaciju kao pokretačku snagu, stoji u osnovi ljudske istorije i kontinuiteta ljudskog postojanja, a ne neka slepa i neumitna nužnost, koju bi trebalo tražiti izvan područja čovekovog delovanja (područje ljudskog delovanja uključuje ne samo subjekte koji delaju, već i sve potrebne okolnosti koje omogućuju da se obavi data delatnost i da se njome realizuju željeni ciljevi).

Nećemo dalje tekstovima dokazivati da postoji antropološka koncepcija u Marxovim filozofskim i sociološkim radovima.[8] Pokušaćemo da obrazložimo zašto je ona nužna, kao sastavni deo Marxove vizije sveta.

---

6) Isto, str. 42—43.

7) Isto, str. 44 i 45.

8) Namerno nisam navodila tekstove iz »Ekonomsko-filozofskih rukopisa«, jer ima tumačenja da je ovaj rani spis Marxov sumnjive materija-

Antropološka koncepcija i istorijsko-materijalistička nisu dva različita shvatanja, te se ne može razgovarati o tome da li ih treba spajati ili ne. Ona su kao različita mogla biti odvojena samo jednim grubim, veštačkim rezom, kojim se iz istorijskog materijalizma odstranilo jezgro dijalektike, te je maksističko shvatanje društvene istorije svedeno na vulgarno-materijalističku koncepciju ekonomskog determinizma. Izbacivši čoveka kao osnovnu delatnu snagu,[9] vulgarni marksizam je bio nemoćan da objasni ljudsku istoriju dijalektičko-materijalistički.[10] Jer je ljudska praksa, kao univerzalna i svrsishodna delatnost ključ za razumevanje ljudske istorije, budući da je praksa aktivistički odnos čoveka prema prirodi, koji upućuje na menjanje životne okoline (čista kontemplacija je tek rezultat otuđenosti ljudske prakse, koja u sebe nužno uključuje kontemplaciju kao jednu komponentu, ali i pretvaranje zamišljenog u aktualno — bez čega ne bi bilo ljudskog društva i kulture, kao humanizovane prirode). Istorija nije neprekinuti kontinuitet delovanja nekih slepih, čovekovoj moći nedostupnih sila. Ljudska istorija se i razlikuje od prirodne evolucije po tome, što je to kontinuitet koji je omogućen akumulacijom proizvoda ljudskog rada, koji se predaju s generacije na generaciju; ali to nije neprekinuti kontinuitet, prvo, što se prenošenje istorijskog nasleđa ne odvija automatski, bezuslovno i nekritički, već putem svesne selekcije; i drugo, što su revolucije značajnije za progresivni razvitak čovečanstva od evolutivnih, sporih, reformatorskih promena.

Dijalektički karakter ljudske prirode i ljudske istorije Marx vidi u tome što se kroz postojanje čoveka, tj. kroz njegovu istoriju, spaja ono što je univerzalno, nastalo transcendiranjem društveno-istorijske ograničenosti i pojedinačnosti ispoljavanja ljudskog života, dajući na taj način *istoriju ljudskog roda* kao rezultat delatnosti brojnih generacija, sa onim što je životno kon-

---

lističke vrednosti i da ne predstavlja pravog Marxa. Mada ne delim to mišljenje, poslužila sam se namerno tekstovima iz »Nemačke ideologije«, iz spisa za koji se smatra da pruža osnovu za formulaciju principa istorijskog materijalizma.

9) Kad kažem »čovek« ne mislim samo na pojedinca, već podrazumevam ljude kao udružene i u društvenom odnosu organizovane proizvođače. Do današnjeg dana ostalo je u marksizmu nejasno zašto se smatra da je »društveni odnos« koji predstavlja skupinu organizovanih i interakcijom povezanih individua, objektivnija kategorija nego što je kategorija »čovek«, koja takođe ne predstavlja čisto proizvoljni, isključivo subjektivni i neuhvatljivi fenomen, jer je i čovek na izvestan način društveno organizovan i uobličen, a njegova delatnost društveno određena i regulisana.

10) Jer se materijalističko shvatanje istorije, po mom mišljenju, ne sastoji u tome da se definišu »objektivne« snage društvenog kretanja izvan čoveka, nego da se ustanove materijalne komponente ljudske istorije, a to će reći, pre svega, ljudskog života i ljudskog razvitka. Znači, materijalne, pokretačke snage treba tražiti pre svega u samim akterima ljudske istorije — u ljudima, a ne u nekom neljudskom entitetu.

kretno, što predstavlja modifikaciju opšte generičke prirode čoveka i omogućuje da se javi bogatstvo varijeteta društvenih i kulturnih oblika, kao i individualiteta pojedinaca. Pojmovi »istorija« i »ljudska priroda« sadrže ovo dvostruko značenje i veličina je Marxova u tome što je otkrio njihov dijalektički sadržaj. Stoga se u Marxovoj koncepciji istorije ne javljaju nepremostive kontroverze, još uvek prisutne u savremenoj filozofiji i kulturnoj antropologiji: univerzalistički pristup nasuprot relativističkom, i definisanje egzistencije čoveka nasuprot esenciji. A istorija, bilo da se uzme u prvom smislu — kao kontinuirana istorija čovečanstva — bilo u drugom — kao istorija određenih društvenih zajednica, koja je determinisana istorijskim okolnostima date epohe — uvek je delo ljudske aktivnosti, jer bez toga određenja gubi svoj pravi smisao. Stoga se zadaci sociologije i antropologije ne mogu isključivati; sociologija ne može nasuprot antropologiji i nezavisno od nje otkrivati samo one faktore koji su izvan čoveka, verujući pri tom da postupa naučno kada nastoji da utvrdi zakonitost osamostaljenih institucionalizovanih formi društvene egzistencije, a u stvari prihvata jedno stanje otuđenja kao istinsko ljudsko stanje.

Ako društvo funkcioniše kao mehanizam i ako su ljudske individue nemoćne da deluju na društveno kretanje, jer su lišene svojih suštinskih ljudskih svojstava — što zadovoljava formulu vulgarnog marksizma — onda to nije trijumf nauke što je, zahvaljujući takvom stanju, uspela da izgradi »objektivni« pristup društvenim pojavama. Za razliku od svojih sledbenika, koji su navedeni Marxov tekst iz uvoda u »Prilog Kritici političke ekonomije« prihvatili kao spasonosnu formulu za izgrađivanje jednog u osnovi pozitivističkog pristupa u sociologiji, Marx je video dalje i dublje. Njegovo mišljenje u celini nemoguće je identifikovati sa pomenutim tekstom (koji kao što smo pokazali ima smisao samo u kontekstu jednog šireg shvatanja koje smo citirali na str. 5). Marx je dobro razumeo da je takvo stanje u kome društvo postaje mehanizam, a ljudi u njemu šrafovi, jedno neljudsko stanje, nazivajući ga otuđenjem. Izbacivši i pojam otuđenja iz istorijsko-materijalističke koncepcije, usprkos tome što je čitav I tom »Kapitala« analiza otuđenosti čoveka u kapitalističkom društvu, vulgarni marksizam je potpuno osiromašio ingeniozну Marxovu koncepciju istorije ljudskog društva.

Marx je upravo koncepcijom otuđenja uspeo da spoji svoje sociološke i antropološke ideje i da jednu utopističku predstavu o čoveku spusti na zemlju, suočavajući čoveka sa svim preprekama koje mu istorija postavlja. Dubina Marxove dijalektičnosti najviše se izražava u njegovom shvatanju otuđenja kao jedino mogućeg paradoksalnog toka ljudskog očovečenja, u kome se čovek razlikuje samo parcijalno, kroz neprestanu borbu i u naporu da transcendira granice svojih istorijskih uslova, ali je ukupni rezultat takav da se postiže stalno i neprestano osloba-

đanje čoveka na višem nivou. Istorija se tako javlja i kao maćeha, ali i kao darežljiva mati, koja nagrađuje revolucionarnost i smelost onih koji prihvataju rizik i odgovornost, da bi svojom intervencijom izgradili humanizovaniji svet.[11]

Antropološka koncepcija javlja se kao sastavni deo teorije o društvu i zbog toga što se pojam društvo kao totalitet može razumeti tek ako ga dopunimo jednim drugim totalitetom — pojmom čovek — jer je ljudska istorija konkretna realizacija ljudskog života samo uz postojanje i uzajamno delovanje ove dve vrste totaliteta.[12] Ljudska istorija — to je kontinuirani dijalektički odnos između čoveka i njegove ljudske okoline, društva, koji podrazumeva kako razvijanje društvenosti čoveka i pretvaranje individue u društveno biće, tako i razvijanje društva u pravcu sve adekvatnijeg zadovoljavanja ljudskih potreba i razvijanje takvih ljudskih uslova života koji će omogućiti čoveku da razvije svoje ljudske potencije. Taj dijalektički proces istorijskog razvitka, koji ima dvostruko značenje, Rudi Supek naziva procesom progresivne socijalizacije individue i progresivne individualizacije društva.[13]

Marx je svatao čoveka kao idealni, subjektivni totalitet društva,[14] mada je uobičajeno da se Marxovo shvatanje čoveka interpretira u smislu jednog drugog teksta, tj. kao »sveukupnost

---

11) Na pitanje, o kome se tek od skoro raspravlja u marksističkoj sociologiji — da li se pojam otuđenja može u sociološku nauku uključiti, Gajo Petrović odgovara na sledeći način: »I pitanje je da li takav pojam otuđenja ima ili nema neku sociološku relevantnost. Da li je jedini zadatak sociologije da opisuje i klasificira društvene pojave prema nekoj vanjskoj karakteristici, ili je njen zadatak također da ih studira kao l j u d s k e fenomene koji karakteriziraju društvenog čovjeka i ljudsko društvo. . . Pitanje može li se i treba li se Marxov pojam otuđenja upotrebljavati u sociologiji svodi se na pitanje treba li se sociologija zadovoljavati navodno 'objektivnim' opisivanjem, mjerenjem i klasificiranjem empirijski utvrđenih činjenica, ili ona ima također nešto reći o ljudskom značenju i vrijednosti tih činjenica. Sporni problem ovdje nije 'otuđenje' nego priroda, značenje i doseg sociološkog istraživanja« (»Filozofska i sociološka relevantnost Marxova pojma otuđenja«, Praxis, 4—6, 1966, str. 787—8).

12) U tom smislu Vojin Milić piše sledeće: »Marx shvata kao totalitet društvo, svaki njegov istorijski tip. Ali i čovek pojedinac je takođe totalitet, bar u mogućnosti, pošto je biće s vrlo raznolikim sposobnostima i potrebama. Otuđenje, jedna od osnovnih ideja Marxovog shvatanja čoveka i društva nastaje u odnosu između ova dva različita totaliteta, u kome društvo onemogućuje pojedincu da razvija i ispolji sve svoje vrlo svestrane ljudske mogućnosti koje ga čine antropološkim totalitetom. Svi ostali društveni oblici, ustanove i delatnosti između društva i pojedinca kao totaliteta samo su više ili manje delimični, parcijalni, pošto se ni u jednom od njih ne može potpuno ispoljiti ni društvo ni pojedinac«. (Sociološki metod, Nolit, 1965, str. 58).

13) R. Supek, »L'homme sans mesure sociale«, Praxis, 4, 1966. str. 413.

14) K. Marks, »Ekonomsko-filozofski rukopisi«, Rani radovi, Zagreb, 1953, str. 230.

društvenih odnosa«. Ovaj tekst je služio dugo godina kao argument da se čovek može *svesti* na društvo, pa marksizam nije ni osećao potrebu da proučava čoveka, bilo je dovoljno proučiti društvo. U stvari, pomenuti tekst ukazuje na to da čoveka ne možemo definisati izvan te ukupnosti njegovih socijalnih odnosa i socijalnih uslova života, ali ne i da ga možemo *samo* pomoću toga definisati (mnogi filozofi definišu ličnost kao sveukupnost društvenih odnosa) videti knjigu »Čelovjek i epoha«, Moskva, 1964.). Govoreći o čoveku kao idealnom, subjektivnom totalitetu društva Marx je bio duboko svestan složenosti ljudske egzistencije, ističući onu, samo čoveku prisutnu unutrašnju, subjektivnu sferu života, koja predstavlja jedan totalitet za sebe, koji kada se ne realizuje dolazi do otuđenja ličnosti. Ali čovek kao totalitet nije relevantna kategorija samo za pojedinačnog čoveka, već i za društvo, jer se totalitet društva mora razvijati tako da omogući realizaciju totaliteta čoveka. Proces alijenacije i dezalijenacije, svojstven celokupnoj ljudskoj istoriji, stoga je istorijska zakonitost, koju marksistička sociologija ne može da previdi.

Teorija »ekonomskog determinizma« predstavlja, nasuprot, takvo shvatanje istorijskog razvitka društva, u kome nema mesta ni za antropološku koncepciju, ni iz nje izvedenu koncepciju otuđenja, jer se prihvata takva vizija sveta u kojoj društvo nije shvaćeno kao ljudskom delatnošću humanizovana priroda, koja može i da se dehumanizuje, kada se rezultati čovekove delatnosti odvoje od njega i njemu suprotstave kao sila izvan njega.[15] Ekonomski determinizam apsolutizuje otuđeno stanje, proglašavajući one situacije u kojima se osamostaljuju spoljašnje sile i rezultati ljudske delatnosti i sprečavaju čoveka da ljudski postupa za egzaktno naučno utvrđenu istinu o društvu i ljudskoj istoriji. Stoga, ako se priznaje izvesna mogućnost intervencije čoveka na tokove istorije, onda to nisu svešću obdareni pojedinci (tj. samosvesne ličnosti — misleći na organizovane i jedinstvenim ciljem ujedinjene individue), već mase ili klase, kojima u najboljem slučaju rukovodi nadahnuti pojedinac.[16] Tako se aktivističko shvatanje Karla Marxa, koji nastoji da razume ulo-

---

15) Svako ono shvatanje koje prihvata »fetišizam stvari«, tj. vladavinu stvari i osamostaljivanje ljudskih proizvoda nad ljudima kao normalnu ljudsku situaciju, može se podvesti pod teoriju ekonomskog determinizma. Smatram da su na stanovištu takve teorije i sva ona gledišta koja insistiraju na zakonima tržišta i na delovanju zakona vrednosti kao na mističnim silama kojima se može objasniti naša aktualna istorija. Pobornici ovog gledišta zaboravljaju da pojam »vrednosti« nema nikakvog smisla van čoveka i da dobija smisao samo po čoveku. Ako se, dakle, vrednost osamostali onda se takva situacija može nazvati imenom, koje je predložio Marx — »fetišizam stvari«.

16) I teorija partije kao avangarde u stvari ne menja ovakav zaključak. Jer partija, kao organizovana, disciplinovana i na principima demokratskog centralizma zasnovana organizacija, u stvari je najčešće bila transmisija ideja velikog vođe, a ne stvarno demokratski mehanizam ispoljavanja volje članstva.

gu običnog čoveka u istoriji i da svojom teorijom pokaže na koji način ljudi mogu da deluju na istoriju, pretvorilo u aristokratsku teoriju o masi kao pogonskom gorivu revolucije i velikom vođi kao samosvešću obdarenom pojedincu, koji jedini razume tokove ljudske istorije i može njima da upravlja. Ovakav zaključak — o isključivoj ulozi velike ličnosti u istoriji — je logična konsekvencija ekonomsko-determinističke koncepcije, koja ipak pretenduje da zadrži izvesne elemente revolucionarnosti Marxove filozofije.

Ako se, međutim, Marxova misao dosledno prati, onda nam nije potreban ovakav teorijski »salto mortale«. Preko antropološke koncepcije, koja stavlja čoveka kao totalitet u centar istorijskih zbivanja, ali ukazujući na to da se istorija ne odvija glatko i pravolinijski, uspostavlja se most između razvitka pojedinačnog čoveka i društvenog razvitka. Pojam »čovek« podrazumeva da pojedinac zatiče izvesne uslove života i da se u njima modelira i realizuje njegova ljudska priroda, te da je on, s jedne strane, izdanak svoje zajednice; ali s druge strane, stupajući u složene odnose sa drugim pojedincima i u komunikaciji sa njima izgrađujući svoje iskustvo, čovek je u stanju da u ime novih vrednosti prevazilazi zatečeno stanje, da destruira zatečeni društveni sistem i da menjajući okolnosti iskoristi spoljašnje faktore za realizaciju svojih ciljeva. Pojmovi »ciljevi«, »vrednosti«, »potrebe«, »transcendiranje postojećeg« i sl. nemaju smisla izvan čoveka — oni mogu postojati samo u ljudskim glavama (kao osmišljena motivacija), a ne u nekom apstraktnom entitetu, u šta se pretvara društvo ako se zaboravi da njegov realni sadržaj predstavljaju ljudi udruženi u obavljanju svojih delatnosti. A ljudska istorija ne može se objasniti bez navedenih pojmova, jer ako se ostane isključivo na delovanju neumitnih spoljašnjih sila, po čemu se istorija razlikuje od prirodnih procesa?

Ako se tako pristupi objašnjenju društvene istorije, ujedinjujući antropološku i istorijsko-materijalističku koncepciju u jedinstvenu dijalektičku viziju sveta, moguće je razrešiti osnovne teškoće, koje proizlaze iz simplifikovane interpretacije istorijskog materijalizma — implicirani fatalizam s jedne strane, i poziv na revolucionarnu delatnost, s druge; vera u bezobličnu i impersonalnu skupinu, kao što je masa, nasuprot nepoverenju i strahu od samosvesnog pojedinca; insistiranje na materijalnim faktorima kao ključnim elementima društvenih procesa, s jedne strane, i mistifikovanje društvenih procesa, s druge, jer se ne razume suština pojava, koje je Marx nazvao »fetišizmom stvari«, a koje predstavljaju delovanje osamostaljenih proizvoda čovekovog rada.

SAVREMENOST MARXOVE DRUŠTVENE TEORIJE

Veljko Korać

Beograd

I.

Marx nije izložio svoju društvenu teoriju celovito i sistematski. Takvom cilju nije ni težio. Imao je kritički stav prema svim sistemima socijalne i političke filozofije, svim sistemima filozofije uopšte, a i prema sistemima sociologije koji su se u njegovo doba, sredinom 19. veka, počeli javljati kao najzad dostignuti, antimetafizički, »pozitivni«, naučni stupanj saznanja o društvu. Zbog toga se formiralo shvatanje da je njegova društvena teorija nepomirljivo suprotna svakom obliku sociologije i da se ne može uopšte govoriti o njegovoj sociologiji.

Marx je svoju društvenu teoriju definisao kao »kritičko izučavanje uslova, toka i opštih rezultata stvarnog društvenog kretanja« koje se ne može »skrojiti kao fišeklija« i čija suština nije u tome da se »za nekim« ponavlja, već da se neprekidno razvija. Odlučno je isticao da je odbacio *sve* sisteme zato što je smatrao da se u sistemima ne može razviti dosledna kritika društva, tj. ono što je on najviše želeo.[1] Na taj način je definisao ono što je činio: kritikujući sisteme, razvijao je svoje ideje u kritičko-polemičkim raspravama, kao radikalnu i doslednu kritiku društva.[2]

---

1) Karl Marx, »Herr Vogt«, Marx — Engels Werke, XIV, Dietz, Berlin, 1961, 449.

2) Gotovo sva Marxova dela su kritičke rasprave. Na samom početku je kritika Hegelove političke i pravne filozofije, a zatim slede: kritika engleskih i francuskih ekonomista, kritika mladohegelovaca, kritika primitivnog komunizma, kritika nemačke ideologije, kritika Proudhona i prudonizma, kritika Carla Vogta, kritika političke ekonomije, itd. Marx je na taj način pokazao kako je shvatio ideju »kritiku svega postojećeg«!

Takvo opredeljenje u istraživanjima moralo je dakako, uticati na način njegovog razvijanja ideja i na oblik njegovih dela. To se uostalom, u njegovim delima uočava, čak i površnim posmatranjima. Polemičko-fragmentarni način izlaganja misli javlja se kao najadekvatniji izraz njegove kritičko-polemičke delatnosti koja je obično imala kao neposredni cilj neku određenu teoriju, neku oblast mišljenja i svesti (filozofiju, politiku, pravo, moral, ekonomiju itd.) da bi se razvila u kritiku određene vrste fenomena koji su u tim oblastima mišljenja i saznanja našli svoj misaoni, teorijski izraz.

Da je Marx promišljeno metodički birao upravo one oblasti teorije, koje su mu najbolje mogle poslužiti kao povod za kritiku postojećih društvenih prilika, svedoči njegovo sopstveno priznanje da je kritiku nemačke (Hegelove) političke i pravne filozofije zamislio i ostvario kao kritičku analizu postojeće (nemačke) države i s njom povezane stvarnosti. A na isti način, njegova kritika ekonomskih teorija razvila se u kritiku kapitalističkog društva uopšte.[3]

Sistemi političke i pravne filozofije doista nisu ostavljali mesta za takvu vrstu kritičkog istraživanja. Zamišljeni i konstruisani kao najviši stupanj znanja, bili su samo spekulativni izraz nastojanja da se apologetskom stavu prema postojećem društvu da privid zasnovane filozofske i naučne istine. Zato je Marx smatrao da je osnovna pretpostavka za stvarni napredak saznanja o društvu — dosledno kritičko razaranje svih takvih sistema.

Po sebi se razume da on nije video nikakvu mogućnost bilo kakvog preobražaja tih sistema formalnom primenom dijalektičke metode. Smatrao je da oni mogu biti samo predmet destrukcije. Kad je doznao da Ferdinand Lassale želi da preobrazi ekonomsku nauku, tj. ekonomske sisteme, primenom Hegelovog sistema logike, on se u pismu Engelsu, 1. februara 1858. godine, s ironijom osvrnuo na tu Lassaleovu želju i primetio da će se on, Lassale, »na svoju veliku žalost«, brzo uveriti da je jedno — kritikom dovesti nauku do tačke kad se može dijalektički izložiti, a drugo — apstraktan i gotov sistem logike primeniti na slabe predstave o jednom takvom sistemu.«[4]

Smisao te njegove primedbe je očigledan: ako se jedna nauka želi unaprediti i razviti, to se ne može postići formalnom primenom nekog gotovog sistema logike, makar to bio i sistem dijalektičke logike, jer sadržaj nauke i gotove logičke kategorije ne stoje ni u kakvom suštinskom jedinstvu. Da bi se postigao željeni cilj, neophodna je temeljna kritika, kako nauč-

---

3) Karl Marx, »Prilog kritici Hegelove filozofije prava«, Uvod, 1957, Kultura, Beograd, 44.

4) Karl Marx, Friedrich Engels, »Prepiska«, Kultura, Beograd 1958, str. 313.

nog sadržaja, tako i logičkih kategorija. Gotove kategorije jednog logičkog sistema mogu se samo formalno dovesti u vezu sa sadržajem jedne nauke, a takva veza ne znači ništa, ni za nauku, ni za logiku. Marx je mogao da kritikuje Lassalea zbog toga što je sam iskusio da se gotove kategorije Hegelove logike nikako ne mogu dovesti u vezu sa bilo kakvim naučnim sadržajem, bez prethodne kritike same logike i nauke.

Marxa je do ovoga zaključka dovelo proučavanje ekonomskih teorija. Osnovne kategorije ekonomskih teorija, pre svega engleskih, a zatim i filozofskih, zasnivale su se na iluziji da je građansko ili kapitalističko društvo — društvo uopšte, tj. društvo koje u najvećoj mogućoj meri odgovara zamišljenoj »prirodi« čoveka. Zbog toga se stvarao privid da su osnovni zakoni kapitalizma — svojevrsni »prirodni« zakoni. Od toga privida polazili su ekonomisti kao da je utvrđena istina. Zato su njihovi sistemi imali jednu veliku manu — pojave su prikazivali kao suštine, i tako ostali u carstvu privida tamo gde je trebalo tek otkriti suštinu.

Kao hegelovac, Marx se mogao zanositi istom iluzijom kojom se zanosio Lassale. Mogao je naime, verovati da bi primena Hegelove dijalektike na ekonomske sisteme donela rezultate do kojih sami ekonomisti nisu uspeli da dođu. Međutim, Marx nije postupio tako. Njegovi *Ekonomsko-filozofski rukopisi* pokazuju da je on istovremeno podvrgnuo kritičkoj analizi Hegelovu filozofiju i ekonomske teorije, da bi utvrdio kako je Hegel, u okviru svog sistema filozofije, objasnio procese koje su ekonomisti ispitivali isključivo kao ekonomske procese. Rezultati te analize bili su presudni za njegova istraživanja, jer se na njima zasniva kritički stav, kako prema Hegelovom idealizmu, tako i prema zabludama ekonomista. A jedna od osnovnih zabluda ekonomista bila je ona o građanskom društvu tj. da je građansko društvo — društvo uopšte, i da su njegovi zakoni — zakoni društva uopšte.

Bilo je dakako, lakše shvatiti neophodnost takve kritike, nego takvu kritiku uspešno izvesti. *Ekonomsko-filozofski rukopisi* su svedočanstvo šta je ta kritika donela i zbog čega se Marx podsmevao Lassaleovim ambicijama. A Marx je imao snage i smelosti da na osnovi zaključaka do kojih je došao započne istraživanja kojima je posvetio sve svoje znanje i sav svoj život. Iz rezultata tih istraživanja nastalo je njegovo glavno i najveće delo, *Kapital*, kome je on dao karakterističan ali adekvatan podnaslov: *Kritika političke ekonomije*, obeležavajući tako fundamentalno načelo svog načina istraživanja. Marx je, dakle, smatrao da bez radikalne i dosledne kritike nije moguće vršiti istraživanja. Smatrao je da pravo saznanje uvek transcendira dostignuto i postojeće, i da se može razvijati samo ukoliko ide dalje od postojećeg.

Međutim, to što je Marx smatrao neophodnim za razvitak saznanja, a naročito za razvitak naučnih saznanja o društvu, izazvalo je najraznovrsnije i najodlučnije otpore protiv njegovog stava i njegovih shvatanja uopšte. Kritičari njegovih shvatanja upregli su sve svoje sile da dokažu da je on ideolog, a ne istraživač, da se zanosi utopijom, a ne naučnom istinom. S druge strane, površni tumači i sledbenici njegovih ideja, upropašćavali su i vulgarizirali njegova shvatanja. Tako je širenje Marxovih ideja pratio veoma složeni proces najraznovrsnijih sporova i sukoba u kojima su se iznosili najraznovrsniji argumenti i protivargumenti, i koji su mnogo doprineli da se Marxove ideje zamagle i da se o njima sudi površno i jednostrano.

Jedan od glavnih sporova nastao je zbog razlika u shvatanjima karaktera i ciljeva Marxovih istraživanja. Neki su Marxa shvatili i prikazivali kao velikog socijalnog utopistu, drugi kao hegelovca, treći kao ekonomista, itd. Karakteristično je da se sve do danas održala tendencija svođenja čitave Marxove društvene teorije na ekonomsku teoriju. To što je Marx celog svog života obimno istraživao ekonomske fenomene, i to — fenomene ekonomije kapitalizma, prikazuje se često tako da izgleda kao da postoji samo Marxova ekonomska teorija o kapitalizmu, a da se o društvenoj teoriji u širem smislu i o razvijenoj filozofiji ne može ni govoriti. Tako Marxa obično prikazuju najradikalniji protivnici Marxove filozofije. Ali ne samo oni. Ima dosta tumača Marxovih ideja, koji se predstavljaju kao marksisti, čak i veruju da su marksisti, a ne mogu nikako da shvate da Marxovo ekonomsko istraživanje nije moguće ni zamisliti, ni shvatiti, bez osnovnih filozofskih načela od kojih ono polazi. Zaboravlja se, dakako, da je Lenjin, pošto je pročitao Hegelovu *Logiku*, zabeležio da se ne može razumeti *Kapital*, i posebno prva glava u njemu, ako se ne prostudira i ne shvati *cela Logika* i da prema tome, niko od marksista nije shvatio Marxa pola stoleća kasnije.[5]

Najčešće od svega zaboravlja se, ili se ignoriše, da je Marxova društvena teorija nastala kao kritika »svega postojećeg«, da se razvila u radikalnu i doslednu kritiku društva, da je samim tim direktno suprotna svakom načinu mišljenja koji se »pozitivno« odnosi prema postojećem, dakle svakoj teoriji koja nema kritički karakter.

Za savremeni razvitak saznanja o društvu i društvenim pojavama veoma je ilustrativan način na koji se već čitav niz decenija pokušava dovesti u pitanje naučna vrednost Marxove društvene teorije. Protiv nje se najviše i najčešće iznose tri vrste prigovora koji zaslužuju da budu razmotreni.

---

5) V. I. Lenjin, »Filozofske sveske«, Kultura, Beograd 1955, str. 133.

Prva vrsta prigovora posve je formalnog, akademskog karaktera. Marxovoj društvenoj teoriji se prigovara da je fragmentarna, da nije celovita i sistematski izvedena, da nije sistematski zasnovana i da je pre i više socijalistička i komunistička ideologija, nego društvena teorija. U duhu tih prigovora postavlja se i pitanje školskog karaktera: gde je Marx uopšte izložio svoju društvenu teoriju?

Na ovo pitanje odgovorio je V. I. Lenjin. On je, naime, na pitanje odgovorio pitanjem: a u kome svom delu Marx nije izlagao svoje materijalističko shvatanje istorije?

Lenjin je na taj način upozorio kritičare Marxovih shvatanja da su uzaludni svi napori da se kod Marxa traži izvedeni sistem, koji bi zadovoljio norme priznatih akademskih disciplina, i da njegovu društvenu teoriju treba tražiti na samim izvorima, tj. u Marxovim delima. Razume se, smisaonim naporom koji je neophodan da se ono što je fragmentarno-polemički izloženo obuhvati i shvati kao celina. Ali Lenjin se nije zaustavio samo na tom upozorenju. On je upozorio također da je upravo Marx postavio sociologiju na naučne osnove i da će njegovo shvatanje društva i društvenog kretanja biti sinonim nauke o društvu sve dok ne uspe neki drugi pokušaj da se društvene pojave objasne kao što je to učinio Marx.[6]

Upisujući Marxu u zaslugu da je prvi podigao sociologiju na naučne osnove, Lenjin, dakako, nije shvatio sociologiju kao formalno priznatu akademsku disciplinu. On je smatrao da je njen istorijski značaj u tome što je objasnila neke osnovne zakone društvenog života koji se u nauci o društvu moraju izučavati. Smatrao je, s punim razlogom, da ignorisanjem Marxove istorijske zasluge — sociologija kao nauka ne može uopšte pretendovati da se uspešno razvije.

Vreme je pokazalo da su formalni i formalistički prigovori Marxovoj društvenoj teoriji imali uticaja samo dok je u granicama priznatih akademskih disciplina bilo moguće ignorisati širenje Marxovih ideja o čoveku, društvu, društvenom kretanju, klasama, klasnim borbama, ideologiji itd. Marxove ideje su same sebi prokrčile put i samim time prisilile čak i najljuće protivnike da se njime bave.

U drugoj vrsti prigovora, ispoljava se negativan stav prema revolucionarnoj suštini Marxove društvene teorije, prema njenoj kritičkoj angažiranosti — u ime tzv. neutralnosti nauke. Ti prigovori se epistemološki obrazlažu tezom o suštinskoj razlici između činjeničkih (dakle, teorijskih) i vrednosnih sudova, tj. tezom o suštinskoj razlici između stvarnosti i vrednosti. U duhu te teze i u ime »čiste« teorije, proglašava se nenaučnim sve što sadrži elemente vrednovanja i procenjivanja, tj. ele-

6) V. I. Lenjin, »Što su prijatelji naroda«, Izabrana dela, Kultura, Beograd 1948, I/1, 89—90.

mente jedinstva teorije i čina u sveobuhvatnoj univerzalnoj praksi, pa i Marxova društvena teorija koja ne samo što nije »neutralna«, već je i zasnovana sa jasno izraženim ciljem da bude misao revolucionarnog menjanja sveta.

Ovakva vrsta prigovora može se uzeti u obzir samo ako se priznaje opravdanost ontološkog razdvajanja bivstvovanja (Sein) i trebanja (Sollen) dakle, ako se usvoji opravdanost i osnovanost novokantovskog shvatanja vrednosti kao ontoloških entiteta.

U savremenoj naučnoj teoriji, teza o neutralnosti nauke karakteristična je po tome što se u njoj ispoljava veoma izrazita tendencija da se izbegne kritika društva, pa i reperkusije koje ona donosi, i da se takav stav prikaže kao odbrana autonomije naučne misli. Zaboravljeno je, razume se, da je jedino efikasno oružje za odbranu autonomije naučne misli — radikalna kritika ideoloških jednostranosti i ideoloških monopola koji ugrožavaju naučno istraživanje. Zaboravlja se takođe da bez kritike društva, koja posredno ili neposredno obavezuje istraživača društvenih pojava da razotkrije sve elemente iskrivljene, lažne svesti, ideologije, da bi mogao uspešno vršiti istraživanja, nije moguće ići dalje od površine društvenih pojava — do njihove suštine. To je svakako glavni uzrok što u savremene društvene nauke, pa i u sociologiju, sve više prodire oskudni deskriptivizam. A to posredno pokazuje, da teza o tobožnjoj neutralnosti nauke, samo opravdava apologetski odnos prema postojećem društvu.

Marx, ne samo što nije nikad prikrivao revolucionarni karakter svojih ideja, već ih je uvek isticao, ukazujući da one mogu naći svoju potvrdu i opravdanje samo kao revolucionarna praksa. To je, razume se, izazivalo protiv Marxa sve protivnike revolucionarne misli, a naročito protivnike socijalizma. Zato je italijanski marksist, Antonio Labriola, već krajem 19. veka, tj. znatno pre nego što je počela epoha socijalističkih revolucija, pisao da Marxovo učenje »odlučni protivnici socijalizma odbacuju kao mišljenje koje pod vidom nauke samo ponavlja dobro poznatu socijalističku utopiju.«[7]

Danas se ovaj stav ispoljava dvojako: ili se Marxova društvena teorija usvaja u ime socijalizma, bez obzira da li se shvata ili ne shvata njena suština, ili se ona odbacuje — opet zbog socijalizma, bez obzira da li se poznaje ili ne poznaje.

Treća vrsta prigovora odnosi se na same osnovne kategorije Marxove društvene teorije, na njena osnovna načela. Tvrdi se, naime, i to je već postao šablon pobijanja Marxovih ideja, da ona nije ništa drugo nego svojevrsni oblik redukcio-

7) Antonio Labriola, »O istorijskom materijalizmu«, Kultura, Beograd 1958, 38.

nizma, tj. svođenja svih društvenih pojava na ekonomsku osnovu, tj. na ekonomske pojave. Njoj se dakle prigovara da je u samoj osnovi — ekonomizam.

Ovoj vrsti prigovora morali su se suprotstavljati sami Marx i Engels, jer su već prvi sledbenici i tumači Marxovih ideja pokazali jednu karakterističnu sklonost: da udobno shvate Marxa, na najprostiji mogući način, kao zatvoreni sistem pojmova u kome se sve može objasniti pomoću ekonomije. Uočivši kakva se opasnost krije u ovakvim tendencijama, Marx je reagovao vrlo oštro, i jednom prilikom je čak izjavio da, ako se njegove ideje tako shvataju, on sam ne može izjaviti ništa drugo nego da nije uopšte »marksist«.

Zna se da ovakve tendencije tumačenja Marxovih shvatanja nisu iščezle ni do danas. Štaviše uvek se stvara karakterističan zatvoreni krug: Marxove ideje se vulgarizuju, tobože u ime Marxa i marksizma, a kritičari to iskorištavaju i na veoma prost način kritikuju rezultate tog vulgarizovanja, umesto Marxa. Očigledno je da to uopšte ne pogađa Marxovu misao. Ali je ponekad teško shvatiti zašto su čak i ozbiljni mislioci, kao na primer, nemački filozof Max Scheler, zauzeli svoj stav prema Marxu upravo na temelju vulgarnih tumačenja njegovih ideja. U svojoj antropološkoj raspravi Scheler je u tom smislu izjednačio Marxovo shvatanje društva sa shvatanjima vulgarnog materijalista Carla Vogta, (koga je Marx nemilosrdno kritikovao), tvrdeći da je suština Marxovog shvatanja čoveka i društva — teza da čovek ne stvara svoju istoriju, već da istorija — prema prilikama — različito oblikuje čoveka i to, pre svega, ekonomska istorija, istorija materijalnih proizvodnih snaga. Scheler tvrdi takođe, da je Marx zastupao gledište da je čovek običan proizvod ekonomskih uslova i da duhovne tvorevine, umetnost, nauka, filozofija, pravo itd. nemaju svoju sopstvenu unutrašnju logiku i kontinuitet, budući da je taj kontinuitet i pravi kauzalitet sasvim premešten u tok ekonomskih odnosa.[8]

U osnovi svih ovih prigovora su svojevrsni otpori, ili bolje rečeno, predrasude prema samoj suštini Marxove društvene teorije. Ali otpori se ne javljaju samo kod kritičara i protivnika Marxovih ideja, već i kod brojnih marksista, iako su koreni različiti. Na karakterističan način sjedinjuju se marksisti i kritičari marksista u sferi otpora koji se rađaju iz takozvanog zdravog razuma koji, u stvari, nije ništa drugo nego obično lenjo mišljenje.

To su otpori dijalektičkom načinu mišljenja. Kako dolazi do tih otpora i što ih izaziva?

Marxova misao je u samoj svojoj suštini dijalektička i kritička, dakle apsolutno nepomirljiva prema svakom znaku stag-

8) Max Scheler, »Položaj čoveka u kosmosu«, Veselin Masleša, Sarajevo 1960, 49, 92.

nacije i dogmatizma, a osobito prema oblicima apologetskog odnosa prema postojećem. Sam Marx je tu karakteristiku dijalektike najbolje definisao kad je napisao, svestan otpora koje ona izaziva, da ona u »pozitivno razumevanje postojećeg unosi ujedno i razumevanje njegove negacije«, da »svaki postali oblik shvata u toku kretanja, dakle i po njegovoj prolaznoj strani«, i da se »ničim ne da tutorisati« zato što je »u svojoj suštini kritička i revolucionarna«.[9]

Obično mišljenje, ili tzv. zdravi razum, odupire se dijalektici zato što udobno teži da pojavu shvati kao suštinu, postojeće kao stvarno, promenljivo kao nepromenljivo, protivrečno kao harmonično. Zato se ono odupire svakoj znatiželji uma, svakom nastojanju da se ide dalje od granica poznatog, u svojevrsnom strahu da se ne otkrije protivrečje tamo gde se pokazuje harmonija, da se stvori nespokojstvo tamo gde vlada iluzija spokojstva. Ukratko, ono je sklono apologetskom i dogmatskom odnosu prema postojećem i protivno revolucionarnoj kritičkoj misli.

Ideološka borniranost svake vrste nalazi najvećeg saveznika upravo u lenjom mišljenju, koje uporno pokazuje samo jednu sklonost — da pronađe prostu formulu pomoću koje bi bilo moguće objasniti i najsloženije pojave na prost način, bez mnogo misaonih napora. U lenjom mišljenju našli su svog saveznika nemački socijaldemokrati II Internacionale koji su na svojevrstan način izvršili prvu operaciju dogmatizovanja Marxove društvene teorije, a kasnije i ideolozi staljinističke svojevrsne teologije, koji su Marxovu društvenu teoriju pretvorili u mrtvu i neplodnu dogmu, radikalno suzbijajući, ne samo empirijska istraživanja, već i samog Marxa, ili tačnije rečeno ona Marxova dela u kojima se Marxova društvena teorija izrazito predstavlja kao radikalna i dosledna kritika društva. Po sebi se razume da u okviru dogmatskog mišljenja, Marxova teorija ne samo što nije mogla biti plodno primljena i obogaćena sadržajem već ni prikazana na konkretan način.

Praksa savremenog društva je ipak snažnija od lenjog i dogmatskog mišljenja. Savremeni svet traži odgovore na velika pitanja s kojima se suočava u burnom revolucionarnom preobražaju društva, i zbog toga neprekidno raste interesovanje za Marxove ideje koje vrše veoma snažan uticaj na savremenu društvenu misao. Zbog toga je Marx, u toku poslednjih nekoliko decenija, postao aktualniji i savremeniji nego ikad u prošlosti. Odjednom, kao da su izgubili vrednost svi prigovori protiv njegovih shvatanja s kojima se operiše već čitav niz decenija.

Interesovanje za Marxa naročito je poraslo od kako su objavljeni spisi mladog Marxa, koji sve do nedavno, ili nisu bili

---

9) Karl Marx, »Kapital«, Pogovor II izdanju, Beograd 1947, Kultura«, LIV.

dovoljno poznati, ili su ostali sasvim nepoznati. Kroz gusti zastor raznovrsnih tumačenja, predrasuda i zabluda, a još češće — vulgarnih i neodgovornih izopačenja, kroz tešku maglu dogmi, pojavio se mladi Marx kao opomena da njegove ideje treba gledati u celini, a ne parcijalno, pa na taj način zauzimati prema njima pozitivan ili negativan stav. Bez obzira na sve razlike u tumačenju mladog Marxa ovo je imalo snažan uticaj na promenu odnosa prema Marxovim idejama. One su postale predmet odgovornijeg, ozbiljnijeg i objektivnijeg proučavanja, a samim time i predmet filozofskih i naučnih diskusija.

Ova opšta promena odnosa prema Marxu i njegovim idejama izazvala je reperkusije u najraznovrsnijim oblastima filozofije i nauke, pa i u sociologiji. Može se čak reći — u sociologiji znatno više nego u ostalim oblastima, jer se pokazalo da je autentični Marx bio zamagljen, zanemaren i u velikoj meri nepoznat, i da su njegove ideje ostale aktualne i uticajne do naših dana, kao što su mnogi kritičari njegovih ideja zauvek pali u zaborav.

Vreme je dakle učinilo svoje. Iako sam Marx nije pokazao ni najmanje interesovanje za sociologiju, iako je dosledno ignorisao sociologiju svoga vremena, dakle pozitivističku sociologiju, došlo je vreme da se sociologija zainteresuje za njega, dok su sistemi koji su bili građeni monumentalno i za sva vremena, kao što je sistem A. Comtea, ostali u dalekoj prošlosti.

Ovu radikalnu promenu u odnosu prema Marxu duhovito je prikazao jedan od najizrazitijih savremenih kritičara Marxovih ideja. R. Aron. Po njegovim rečima, bez obzira da li je neko marksist ili antimarksist, nikako ne može poricati da se danas milioni ljudi pozivaju na Marxovu misao. Tome je još dodao da sociologija A. Comtea pripada prošlosti, dok je Marxova sociologija, hteo to neko ili ne, prava sadašnjost.[10]

Mišljenje R. Arona nije usamljeno. Jedan od najplodnijih i najznačajnijih savremenih američkih sociologa R. W. Mills, kome su Marxove ideje bile veoma bliske, ne samo što je odlučno kritikovao sve predrasude prema Marxu i njegovim idejama, već je Marxa uvrstio među glavne utemeljivače sociologije i glavne predstavnike klasične sociološke tradicije, ističući da su Marxove ideje postale jedan od osnovnih modela iz kojih se danas razvijaju i obogaćuju sociološke teorije. Drugim rečima, da je Marxova misao jedan od glavnih izvora savremenih sociooloških teorija.[11]

---

10) R. Aron, »Societé moderne et Sociologie«, Actes du Quatrième Congrés mondiale de Sociologie, London 1959.

11) Američki sociolog Bernard Barber ubraja također Marxa među utemeljivače savremene sociologije, samo što to ograničava na posebnu oblast sociologije nauke. — B. Barber, »The Sociology of Science«, (Sociology Today, Problems and Prospects), 195, Basic Books, New York.

Zbog svega ovoga ponovo je postalo aktualno i pitanje: može li se uopšte govoriti o Marxovoj sociologiji? U doba kad se sociologija formirala u Francuskoj, u Nemačkoj su se javljale izrazite tendencije protiv nje. Pod uticajem tzv. »filozofije života«, formirala su se shvatanja da sociologija kao nauka o društvu ne može biti ništa više od prostih deskripcija društvenih pojava.

Međutim, danas je situacija bitno drukčija, ne samo u Nemačkoj, već uopšte. Stvarni problem nije uopšte u tome priznaje li se, ili ne priznaje, sociologija kao nauka o društvu, već u tome, ima li, ili nema, opravdanja za sociološka istraživanja savremenog društvenog života. Praksa pokazuje da takvog opravdanja ima i da se potreba za sociološkim istraživanjima ne može uopšte sporiti. U tom smislu, sve što može teorijski i metodološki pokrenuti i oploditi sociološka istraživanja ulazi u sferu savremene sociologije, bez obzira da li se u prošlosti pojavljivalo u toj sferi, ili nije.

Po sebi se razume, da Marxova kritika društva i njegova društvena teorija ne može biti ništa drugo nego — kritika. Zato nije uopšte bitno da li se ona predstavlja kao sociologija, ili ne. Ukoliko savremeno društvo ima potrebe i želi kritičko ispitivanje društvenih pojava u onom smislu kako je to Marx činio, Marxova misao će postati jedan od najznačajnijih temelja savremene sociologije. U stvari ona je to već postala. Zbog toga je potpuno bespredmetno pitanje da li Marxova sociologija postoji i formalno.

II

Ako se Marxova društvena teorija traži u Marxovim delima (kao što je savetovao Fridrich Engels), a ne iz druge ruke, tj. u delima raznih tumača i kritičara Marxovih shvatanja, prvi i najvažniji problem je da se na najpouzdaniji način izvedu i postave u suštinsku vezu osnovna načela Marxovog shvatanja čoveka i društva, koja su u Marxovim delima rasuta u fragmentima, a ipak čine jedinstvenu celinu. Problem je, u stvari, kako da se utvrdi i izvede kao celina, ono što je kod samog Marxa izloženo na fragmentaran način, kao »sociologija po sebi«.

Na prvi pogled čini se kao da nema ničeg jednostavnijeg, nego rešiti taj problem. Jer, Marx je u svojim delima izložio sve bitne elemente svojih shvatanja, i mada je to učinio polemički i fragmentarno, nije teško uočiti da u tim elementima ima dovoljno osnove da se oni postave u jednu jedinstvenu celinu.

U tom pravcu su išla glavna nastojanja tumača Marxovih shvatanja, i to već za Marxova života. Oni su se počeli javljati s raznih strana i svi su nastojali da stvore utisak kao da Marxove misli prikazuju otprilike onako kao što bi ih sam Marx prikazao. Tako su na oči Marxa i Engelsa počeli bujati razni sistemi ideja po kojima je svet sticao sud o Marxu i marksizmu.

Pokazalo se, međutim, da problem ipak nije tako jednostavan kao što na prvi pogled može da izgleda. Jer, iako ima dosta autentičnih fragmenata koji sadrže najbitnije elemente Marxove društvene teorije i mogu biti polazna tačka za rekonstrukcije njene celine, čim počne povezivanje fragmenata u celinu javljaju se raznovrsne teškoće. Pokazuje se u stvari, da problem nije u formalnom povezivanju fragmenata, već u utvrđivanju suštine Marxove društvene teorije. Lenjo, zdravorazumsko mišljenje, nije osobito spremno da se hvata u koštac s teškoćama koje se javljaju kad se traži suština Marxovih shvatanja. Kao i uvek, ono je spremnije da ide linijom manjeg otpora i traži gotove elemente i formule. Ako je, uz sve to, neki fragment podesan da se upotrebi za razjašnjenje najraznovrsnijih pojava, lenjo mišljenje je spremno da se tim fragmentom zadovolji. Na taj način se sami fragmenti prikazuju kao zauvek date, celovite i gotove celine.[12]

Marxovu društvenu teoriju najviše je dosad reprezentovao poznati fragment iz predgovora za *Prilog Kritici političke ekonomije* (1859). U njemu je Marx na uprošćen, popularan i informativan način izložio svoju poznatu tezu da način proizvodnje materijalnog života određuje društvene odnose i sve oblike duhovne delatnosti ljudi. Iako samo nabačena u popularnom i uprošćenom obliku, ova teza shvaćena je i usvojena kao celina i suština Marxove društvene teorije. I ne samo to. Shvaćena je i usvojena kao gotov i zatvoren *sistem* Marxovog shvatanja društva. Lenjo mišljenje dalo je tom sistemu sva obeležja uprošćenog ekonomskog determinizma. I to je bio već za Marxovog života, manje ili više, tipičan način tumačenja Marxove društvene teorije.

Prvi koji se odlučno usprotivio takvom tumačenju Marxove društvene teorije bio je — sam Marx. On je jasno i odlučno izjavio da s takvim prikazima i tumačenjima svojih ideja nema nikakve veze.

Međutim, jasan i odlučan stav samog Marxa nije mogao suzbiti tendencije uprošćavanja i vulgarizovanja njegovih shvatanja. Njemu se pridružio i Fridrich Engels, ističući i upozoravajući u raznim prilikama da su izvesna tumačenja Marxovih ideja daleko od Marxa. Nisu pomogle ni Engelsove intervencije. Tendencije vulgarizovanja Marxovih ideja su se održale. I stvar je otišla tako daleko da je italijanski marksist Antonio Labriola u svojoj raspravi *O istorijskom materijalizmu* napisao 1897. godine:

»Jesu li, dakle, moral, umetnost, religija i nauka bili proizvodi ekonomskih uslova — ili, čak, izrazi kategorija tih samih

12) O ovim teškoćama raspravlja i Henri Lefebvre u svojoj knjizi »Sociologie de Marx«, Presses Universitaires de France, Paris 1966, 162—171.

uslova — odnosno izlivi, ukrasi, zračenja i fatamorgana materijalnih interesa?

Takve i slične postavke, u tom sirovom i golom obliku, odavno kruže od usta do usta i veoma dobro služe protivnicima materijalizma, koji ih zgodno iskorišćavaju kao podesno strašilo. Lenjivci, kojih ima jako mnogo među tzv. intelektualcima, veoma se rado prilagode olakom prihvatanju tih tvrdnji, kao neko ko se mišlju sklanja u novo pribežište *neznanja*. Kakav lep praznik, kakvo veselje mora da je to za sve nemarne ljude koji su u jedan mah rezimirali u uskom krugu vrlo malog broja postavki celokupno znanje da bi onda otvorili vrata svih tajni života jednim jedinim ključem! Svi problemi etike, estetike, filozofije, istorijske kritike i filozofije svedeni na jedan jedini problem, bez tolikih glavobolja! Na taj isti način aljkave naivčine mogle bi svesti celu istoriju na trgovačku aritmetiku, a na kraju, novo autentično tumačenje Dantea moglo bi nam dati Božanstvenu komediju ilustrovanu računima komada tkanine što su ih lukavi firentinski trgovci prodavali s tolikim profitom!«[13] Marxove ideje morale su dakle, doživeti sudbinu svih velikih ideja: oni koji ih usvajaju, traže »svoga« Marxa, a oni koji ih kritikuju i odbacuju, čine to zato što Marx nije onakav kakav bi oni hteli. I jednima i drugima daju dovoljno povoda sama Marxova dela da se oslanjaju na ove ili one elemente Marxovih shvatanja, da ih istržu iz celine, da ih usvajaju ili kritikuju, hvale ili kude itd. Uglavnom, polemičko-fragmentarni način Marxovog izlaganja omogućuje svakome da nešto nađe za sebe, a lenjo mišljenje se uvek zadovoljava onim što izgleda najprostije. A svako ima dovoljno mogućnosti da se poziva na autentičnost Marxa i da ga citira do mile volje.

Sve su to uočili Marx i Engels. U više prilika, a posebno u jednom svom pismu Konradu Schmidtu, Engels je, između ostalog, napisao da su Marx i on takođe delimično krivi što su se te tendencije pojavile i »što mladi marksisti ponekad pridaju ekonomskoj strani veću važnost nego što joj pripada.« Engels je tome još dodao da se »na žalost isuviše često dešava da ljudi veruju da su potpuno razumeli jednu novu teoriju i da bez daljega mogu njome operisati čim su naučili njena osnovna načela, pa ni to uvek tačno«.[14]

Sada se jasno vidi da mnogi tumači i kritičari Marxovih shvatanja nisu razumeli čak ni osnovna načela Marxove društvene teorije, iako su bili ubeđeni da s njome mogu uspešno operisati. Zbog toga su razni pokušaji da se Marxova društvena teorija izvede kao jedinstveni sistem doneli upravo one rezulta-

13) A. Labriola, op. cit. 85.

14) Karl Marx — Friedrich Engels »Izabrana dela«, Kultura, Beograd 1950, II, 477.

te koje su Marx i Engels tako odlučno kritikovali. Umesto da se trude da fragmente postave u suštinsku celinu, najčešće su se zadovoljavali da izvedu bilo kakvu formalnu celinu, i to kao gotov sistem ideja.

Po sebi se razume da je takav pristup Marxu uvek vodio na razne stranputice, pogotovo ako su se pojedini fragmenti iz Marxovih dela izdvajali samo radi toga da potvrde ili obesnaže neku iluziju, neku hipotezu, ili neko shvatanje. Zato je u pravu Henri Lefebvre, kad posle toliko iskustava i iskušenja sa raznim sistemima »marksističke« sociologije, kaže da se Marxova sociologija ne može uspostaviti prostom rekonstrukcijom fragmentarnih tekstova koji potvrđuju neko *kasnije shvatanje sociologije kao posebne nauke*, već samo kao *projekat jedne moguće nauke u društvu*, koji obuhvata osnovna načela teorije i metode.

Zbog fragmentarnog karaktera Marxovih teorijskih izlaganja, pojedini tekstovi iz Marxovih dela moraju se dovesti u *sadržajnu* vezu, ako se uopšte želi izvesti i uspostaviti jedinstvena *celina* teorije i metode koju bismo mogli smatrati Marxovom sociologijom. Međutim, svako spajanje raznovrsnih delova u celinu izaziva privid proizvoljnog sistematizovanja, čak i kad se to ne čini formalistički. Neophodno je dakle izvršiti sistematizovanje fragmenata, bez obzira na njihovu formu i obim. Međutim, kako je moguće takvo sistematizovanje? Po kom osnovnom načelu i kriteriju?

Formalnim sistematizovanjem može se postići samo haotična celina i doista, razni sistemi tzv. »marksističke« sociologije nisu ništa drugo nego takve, više ili manje, haotične celine, u kojima se unutrašnje jedinstvo zamenjuje prividnim jedinstvom. To je u stvari eklektika u kojoj se Marxovim fragmentima dodaju elementi s kojima Marxova shvatanja imaju veoma malo veze. A stvarno sistematizovanje, tj. suštinsko povezivanje fragmenata po sadržaju, moguće je jedino ako se ide istim putem kojim je Marx išao, razume se, prema određenom kriteriju. Ali da bi se dobila takva celina, *sadržajno koherentna celina*, mora se pre svega, postaviti jedno fundamentalno načelo koje tu celinu čini mogućnom.

Da je to težak i veoma odgovoran posao vidi se već i po tome što su mnogi tumači i »sistematizatori« Marxovih shvatanja postupali upravo suprotno od onoga što je Marx mogao da očekuje: svodili su društvene fenomene na ekonomiju, na ekonomsku osnovu i predstavili Marxovu teoriju o društvu kao ekonomski determinizam, ili su se ograničili na poznatu tezu o »osnovi« »nadgradnji« iz koje su izvodili čitave sisteme, koji stvarno ništa ne objašnjavaju, a teorijski i metodološki ne vode nikakvim novim saznanjima, već samo pružaju mogućnost shematskog i šablonskog raspoređivanja građe koje ne-

ma drugu svrhu već da izaziva privid da je na taj način sve bez ostatka, neosporno i definitivno razjašnjeno.

Od takve »sociologije« niko nije imao koristi; ona se održavala silom, kao ideološko oruđe i apologetski sistem dogmi. Prema potrebi, njome se moglo sve dokazivati ili osporavati, a ništa se stvarno nije znalo i objašnjavalo. Privid autentičnosti stvarao se citatima ovih ili onih Marxovih misli, kojima je dat karakter neprikosnovenosti, iako su to, najčešće, bili samo nasilno istrgnuti fragmenti iz celine Marxovih izlaganja.

Tako je stvoren poznati privid Marxove »nauke o društvu«, a stvarno je onemogućeno naučno istraživanje društva. Umesto istraživanja i teorijskih rasprava, izazvana je veštačka skolastička diskusija o mogućnosti postojanja sociologije — pored Marxove »nauke o društvu«.

Međutim, realne potrebe za sociološkim istraživanjima pokazale su da je, i pored svih teškoća, sistematizovanje Marxove društvene teorije moguće, samo na drugoj osnovi i u drugom duhu. Izučavanje Marxovih dela pokazuje da se njegova shvatanja ne mogu predstaviti isključivo u obliku sociologije, kao što se ne mogu predstaviti u obliku filozofije istorije, ekonomske teorije itd., iako svih tih elemenata u njima neosporno ima. Sistematizovanje je moguće *samo u granicama celine* u kojoj svi ti elementi mogu biti dovedeni u međusobnu vezu tako da se vide i delovi i celina. A to je moguće samo ako se postupa po načelu koje celinu čini mogućom i u kojoj svi delovi dobijaju autentični smisao.

Takvo načelo postavio je sam Marx, i neobično je što se ne vidi uvek da ono prožima Marxova dela, od početka do kraja, kao jedno jedinstveno *stanovište.* Ono je veoma jasno definisano u Marxovoj desetoj tezi o Feuerbachu koja glasi:

»Stanovište starog materijalizma je *'građansko'* društvo, a stanovište novog je — *ljudsko* društvo ili podruštvljeno čovečanstvo«.

Na prvi pogled čini se kao da je u ovom stanovištu izražena samo jedna humanistička deklaracija. Ali Marxova dela pokazuju da to nije bila samo humanistička deklaracija, već izvor i utok svih njegovih istraživanja. Čovek, čovečanstvo, istorija čovečanstva, *čovečno* društvo — to su Marxove najveće preokupacije u svim istraživanjima i kritičko — polemičkim raspravama. Zato se s punim pravom može reći da je njegova orijentacija u istraživanjima *humanistička* i *antropološka.*

Antropologija dakako, nije kod Marxa sistematski izvedena, kao što nije izvedena ni sociologija, niti filozofija istorije, niti bilo koja druga parcijalna sfera znanja. Ona postoji samo »po sebi«, kao temelj i crvena nit Marxovih shvatanja. Zato se s razlogom može reći da u njoj treba tražiti osnovna načela iz kojih je moguće izvesti i sistematizovati i Marxovu sociologiju.

PRIVATNO VLASNIŠTVO I KLASE

Davor Rodin

Zagreb

Prije stotinu godina Marx je u *Kapitalu* objavio svijetu svoja epohalna otkrića.

Spadamo li i mi u epohu koju je Marx kritički opisao u *Kapitalu?* To nitko ne osporava! Ipak raspon od stotinu godina koji nas dijeli od Marxova *Kapitala* opravdava pokušaj preispitivanja našeg položaja u okviru koordinatnog sistema robne proizvodnje života.

Da bismo na velikom križu koordinatnog sistema mogli pratiti krivulju razvitka, označili smo apscisu kao privatno vlasništvo i klase, a ordinatu kao robnu proizvodnju, pa ćemo pokušati upozoriti na neke odnose ovih kategorija kako se oni pokazuju u naše vrijeme.

Apstraktno kategorijalno određenje robe izvodi Marx posve neovisno o kategoriji privatnog vlasništva: »upotrebne vrijednosti postaju robe samo zato jer su proizvodi međusobno neovisno obavljenih privatnih radova« (Kapital I, str. 78, Dietz 1955). Nekoliko stranica dalje Marx kratko zaključuje: »Sav misticizam svijeta roba, sve čarolije koje zamagljuju proizvode rada na temeljima robne proizvodnje, nestaje stoga smjesta čim prijeđemo na druge oblike proizvodnje« (ibidem, str. 82).

Naše veoma apstraktno pitanje glasi: u kojem se pravcu i kojom brzinom krećemo danas prema tim novim, drugim oblicima proizvodnje?

Već u *Ekonomsko-filozofskim manuskriptima* Marx nedvosmisleno utvrđuje da je »privatno vlasništvo: rad, kapital i njihov odnos«. Privatno je vlasništvo društveni odnos proizvodnje života. Ono je sociološka a ne pravna kategorija, ili još bolje, privatno je vlasništvo fundamentalna ontološka kategorija koja označava sam način proizvodnje povijesnog života.

Imamo li u vidu ovo određenje privatnog vlasništva kao društvenog odnosa, tada s obzirom na Marxove analize ovog odnosa stojimo pred osebujnim metodološkom pitanjem!

Zašto Marx planira da tek na kraju treće knjige *Kapitala* otpočne, na žalost jedva započetu i nedovršenu, analizu k l a s a?

Zašto Marx analizu klasa tj. specifičnog društvenog odnosa unutar kapitalističke proizvodnje života izdvaja iz kategorijalne analize reprodukcionog procesa kapitala kad na bezbroju drugih mjesta tvrdi da je k a p i t a l d r u š t v e n i o d n o s p r o i z v o d n j e ž i v o t a? Bilo bi naime u skladu sa samom metodološkom (tj. dijalektičkom) osnovom *Kapitala* da se cjelokupni proces reprodukcije kapitala promatra kao društveni proces epohalne proizvodnje života, pa dosljedno tome poglavlje o klasama ne bi bilo ni potrebno, jer deskripcija procesa reprodukcije kapitala, koji nije ništa drugo nego društveni odnos proizvodnje života, već uključuje (imanentno) i odnos među klasama.

Na posve nedvosmislen način Marx i sam uviđa da je poglavlje o klasama s u v i š n o i taj svoj uvid izriče u obliku retoričke sumnje upravo pri kraju onog još i kao torzo okrnjenog poglavlja o klasama. Tamo stoji doslovno: »Što čini najamnog radnika, kapitalistu i zemljoradnika tvorcima triju velikih društvenih klasa? N a p r v i p o g l e d (potcrtao D.R.) jednakost (Die Selbigkeit) prihoda i izvora prihoda. Postoje tri velike društvene grupe čije komponente tj. individuumi koji ih sačinjavaju žive od najamnine, profita i zemljišne rente odnosno od unovčavanja (Verwertung) svoje radne snage, svog kapitala i svog zemljoposjeda. Međutim s ovog bi stanovišta na primjer i liječnici i činovnici tvorili dvije klase. . .« (*Kapital III* str. 942 ibidem).

Marx kaže na p r v i p o g l e d dakle klase se u sistemu građanske proizvodnje života ne razlikuju na osnovu svog oblika privatnog vlasništva tj. rada, profita kapitala i rente nego nekako drugačije. Kako? Na osnovu svog položaja unutar cjelokupnog procesa reprodukcije kapitala ili građanskog načina proizvodnje života. Budući da je taj cjelokupni proces reprodukcije kapitala već prikazan na prethodnim stranicama *Kapitala,* to se određenju klasa više nema što dodati, one su već »određene« u prethodnoj analizi i Marxu u nastavku prekinutog poglavlja o klasama ne bi preostalo ništa drugo do da s obzirom na klase još jednom rezimira čitav tok dedukcije.

No upravo se tu zaoštrava sad već ne metodološko nego n a č e l n o p i t a n j e o klasama unutar građanskog načina proizvodnje života. Pokazuje se naime da takozvani povijesni proces otuđivanja anorganskih preduvjeta ljudske egzistencije koji se zbiva kroz instituciju privatnog vlasništva kao privatnog p r a v a doživljava u građanskom društvu takvu transformaciju,

u kojoj institucija privatnog vlasništva kao kriterij koji je u pretkapitalističkim oblicima proizvodnje života dijelio ljude na antagonističke klase postaje univerzalna. U dokraja provedenom sistemu robne proizvodnje institucija privatnog vlasništva pretvorena je u *totalni društveni odnos.* Institucija privatnog vlasništva izgubila je time svoje posebno diskriminirajuće obilježje koje bi se moglo ponovno p r a v n o f i k s i r a t i i postala s u p s t a n c i j a l n o određenje osobe kao osobe (dakle ne više klasno definirane i determinirane osobe).

Samo zahvaljujući univerzalnom karakteru privatnog vlasništva kao totalnog društvenog odnosa mogao je Hegel u svojoj *Filozofiji prava* tvrditi da je privatno vlasništvo uvjet slobode svake osobe. Samo zato jer je Hegel raspolagao uvidom u bit građanskog društva, mogao je on i čitavu povijest, upravo sa stajališta političke ekonomije, kako to opravdano upozorava Marx, promatrati kao napredak svijesti o slobodi. Na orijentu je slobodan jedan (despot), u Grčkoj i Rimu neki (robovlasnici), u feudalizmu taj se krug slobodnih širi, no tek s germanskim svijetom, tj. s modernim građanskim društvom postaju svi slobodni, jer svi imaju svoje privatno vlasništvo, tj. sad kao uvjet svoje političke slobode.

Marx koji svoje analize građanskog društva otpočinje upravo na lektiri Hegelove *Fenomenologije duha* i *Filozofije prava,* respektira ovaj Hegelov rezultat i kritizira Hegela zbog njegove nedosljednosti u provođenju principa građanskog društva da bi i sam u izvjesnom smislu ostao nedosljedan na svim onim mjestima gdje o građanskom društvu teorijski — ne empirijski — govori kao o k l a s n o m d r u š t v u. Iz biti do kraja provedenog principa robne proizvodnje što ga Marx upravo u njegovu čistom obliku opisuje u *Kapitalu* gdje odnos antagonističkih društvenih grupa nije određen s t a t i č k i (vlasništvom) nego d i n a m i č k i (položajem u procesu proizvodnje života) ne može se, strogo teorijski, više govoriti o klasičnim oblicima klasnog antagonizma nego prije o oblicima kastinskog odnosa koji se formira na hijerarhiji društveno, no često i tehnološki vrednovanih društvenih radova.

Empirijsko postojanje buržoazije i proletarijata te analiza posebnih izvora njihove reprodukcije života (najamnina, profit) zavele su najveći broj politički angažiranih teoretičara svih Internacionala, a napose samog Engelsa da zaključi kako je opreka između kapitalizma i socijalizma i teorijski utemeljena u instituciji privatnog vlasništva nad sredstvima za proizvodnju i klasnom antagonizmu, a ne u podjeli rada i robnoj proizvodnji.

No čak i onda kada se poput Marxa vidjelo da se klase građanskog društva ne razlikuju na osnovu svog posjedovanja različitih oblika privatnog vlasništva (zemlja, konstantni kapital, radna snaga) nego na temelju svog položaja u cjelokupnom

procesu reprodukcije kapitala (totalitet), čak su se i onda, posve staromodno, razrješenja proturječja građanskog društva tražila u ukidanju klasa (tj. samo vanjskog po sebi odumirućeg oblika (lika) robne tj. institucionalno posredovane proizvodnje života) kao bitnom preduvjetu za ostvarenje socijalizma i komunizma.

Ova mogućnost dvostrukog, klasičnog i marksističkog, određenja klasa (na osnovu vlasništva i na temelju položaja u procesu proizvodnje) naročito se jasno manifestira u Engelsa koji dirljivo brkajući ova bitno različita određenja u *Anti-Dühringu* konstatira odumiranje buržoazije kao posjedničke klase, pa već u tom odumiranju, koje je bitna karakteristika principa građanske robne proizvodnje, vidi izrazitu socijalističku tendenciju. Buržoazija po tom Engelsovu izvodu nasljeđuje u procesu trostepene nasljedne parnice čitavo društvo, čime dakako trijumfira radikalno načelo građanske revolucije, a nipošto novi socijalistički život s onu stranu rada koji tek sada postaje univerzalni društveni odnos. Engels ovako rezonira: »d) Djelomično priznanje društvenog karaktera produktivnih snaga na koje su prisiljeni sami kapitalisti. Pretvaranje velikih proizvodnih organizama i saobraćajnih sredstava najprije u svojinu akcionarskih društava, kasnije trustova, a zatim države. Buržoazija se pokazuje kao suvišna klasa; sad sve njene društvene funkcije vrše plaćeni činovnici. Rješenje proturječnosti: proletarijat zauzima javnu vlast i pomoću te vlasti pretvara u društvenu svojinu (Engels i društvenu svojinu ne može vidjeti kao odnos nego čak i za svoju viziju socijalizma predviđa svojinske odnose — op. D. R.) sredstava za proizvodnju, oduzeta od buržoazije. Time on oslobađa produktivne snage njihova dosadašnjeg kapitalističkog svojstva (u skladu s Marxom valjalo bi reći feudalnog svojstva — op. D. R.) i daje njihovom društvenom karakteru punu slobodu razvitka... Provesti ovo oslobodilačko djelo, to je historijski poziv modernog proletarijata«. (Engels F. *Anti-Dühring*, Naprijed Zgb. str. 301).

Etape prijelaza od klasnog u besklasno društvo (akcionarska društva, trustovi, država) pa i samo besklasno društvo određuju se, prema Engelsu, na temelju pravne institucije vlasništva, te stoga ove etape s obzirom na Marxovo određenje građanskih klasa nisu ništa drugo do etape pročišćavanja građanskog društva (u kojem u formi privatnog vlasništva nad mrtvim radom i nasljednog prava žive feudalni oblici društvenih odnosa) u čisto građansko tj. radno ili besklasno društvo.

Sada postaje jasno da i Marxovo određenje građanskih klasa na osnovu radnog odnosa (položaja) individuuma u cjelokupnom procesu reprodukcije života nije u krajnjoj teorijskoj konsekvenciji provedivo. Naime, budući da je u sistemu robne pro-

izvodnje osuđeno na propast sve što nije uključeno u radni proces, dakle podjednako strojevi (koji rđaju) kao i individuumi i društvene grupe, to se socijalne interesne grupe raslojavaju teorijski još samo na temelju neposrednog trenutnog položaja u radnom pogonu. No i to raslojavanje nije statičko, jer se položaj u radnom pogonu ne nasljeđuje niti se može za sva vremena osigurati, iako i u ovakvom sistemu odnosa postoji permanentna težnja društvenih grupa da svoje položaje u radnom pogonu pravno fiksiraju i žilavo institucionalno brane.

Kao što vidimo, historijski zadatak proletarijata ne može više u ovim odnosima biti, kako to Engels smatra, ukidanje privatnog vlasništva odnosno podruštvovljenje sredstava za proizvodnju nego promjena načina proizvodnje života (ukidanje proletarijata), ukidanje robne proizvodnje ili otuđene ljudske djelatnosti, jer privatno vlasništvo nije izvorno uzrok otuđenja, ono je njegova posljedica (usporedi Marx, *Rani radovi* str. 206).

Ukidanje buržoazije kao društveno suvišne klase predstavlja, kako sam Engels kaže, tehničko pitanje imanentnog razvitka građanskog društva prema njegovoj punoj zrelosti, pitanje koje se rješava unutar pretpostavki građanskog, a ne nekog drugog načina proizvodnje života. Ovu razvojnu proceduru ukidanja feudalnih institucija u modernom tkivu radnog društva obavlja danas veoma uspješno sindikalno organizirani proletarijat sa svojom poduzetničkom inicijativom.

No da li se s ukidanjem klasa ukida i robna proizvodnja? Nipošto!

S ukidanjem klasa, objektivnog privatnog vlasništva i nasljednog prava doveden je princip robne proizvodnje do svog radikalnog završetka. Ukoliko je prema Hegelu privatno vlasništvo uvjet slobode (političke), utoliko su sada svi slobodni, jer svi posjeduju subjektivno privatno vlasništvo ili rad koji se i sada razmjenjuje ili planski ili posredstvom tržišta. Budući da ni plan ni tržište nisu eminentno socijalističke solucije, to je i čitav spor koji se među suvremenim socijalistima vodi oko ovih kategorija zapravo pseudospor. Ono što je naprotiv bitno, to je pitanje novog načina proizvodnje života s onu stranu robne proizvodnje. No taj se novi način proizvodnje nipošto ne smije brkati s takozvanim ekonomskim oslobođenjem rada. Ekonomsko oslobođenje radničke klase kao radikalni nastavak i kvalitetno proširenje neadekvatnih političkih sloboda u građanskom društvu o kojem se u nas ponekad govori kao o eminentno socijalističkoj tendenciji koju treba podržavati u narednoj etapi socijalističkog razvitka s marksističkog je stajališta u sebi proturječan zahtjev.

Ekonomska i politička sloboda samo su dvije strane istog društvenog tj. radnog odnosa.

U društvu radikalne podjele rada u kojem se život cijele društvene zajednice reproducira posredstvom političkog sporazuma svih radnih ljudi ekonomska je sloboda eminentno politička sloboda, a politička sloboda eminentno ekonomska. Svako ekonomsko odlučivanje ima bitno politički karakter (tj. društveni karakter), kao što se i svaka politička odluka izravno odražava u takozvanoj ekonomskoj sferi. Tražiti danas ekonomsko oslobođenje radničke klase znači priznati da radnička klasa nije politički slobodna.

No, gdje u radnom društvu leže eminentno socijalističke solucije, o tome nas Marx veoma oskudno obavještava napose kad su u pitanju konkretni koraci koje valja poduzeti u cilju ukidanja otuđene proizvodnje (da treba ukinuti buržoaziju i privatno vlasništvo, o tome se marksisti najradije izjašnjavaju). Marxovi prijedlozi u pogledu ukidanja otuđenja nose međutim veoma često utopijski karakter.

Tako Marx primjerice u *Njemačkoj ideologiji* opisuje socijalističkog čovjeka kao buržoaskog dokoličara koji prije podne peca ribe, poslije podne čita novine, a navečer muzicira, dok u trećoj knjizi *Kapitala* govori o odnosu slobodnog i radnog vremena te tako zapravo postojeću strukturu u njenoj kvantitativnoj korekciji (više slobode, manje nužnosti) projicira na svu budućnost.

Želimo li danas u stogodišnjem rastojanju od Marxovih epohalnih analiza u *Kapitalu* učiniti nove prodore, tada ne smijemo, ma kako to bilo privlačno, nastaviti naša traženja na Marxove snove nego s Marxovom energijom poduzeti analizu vlastitih determinanti života koje se u mnogočemu razlikuju od zbilje koja je bila predmet Marxovih analiza. Tako ćemo prije ili kasnije izgraditi s novim životom i vlastite kule u zraku, bez kojih, kako to nenadmašivo kaže E. Bloch, ne može živjeti niti pas.

Postvarenje koje se zbiva u sistemu robne proizvodnje života ne postvaruje samo eksploatiranog nego u doslovnom smislu i eksploatatora. Društveno (ne klasno) institucionalizirana sredstva za proizvodnju dovode sve ljude u odnos najamnih radnika, a klasično nasljedno pravo nad sredstvima za proizvodnju, kojim je otpočela povijest privatnog vlasništva, a koje je s građanskom revolucijom, protivno svojim deklaracijama uzurpirala buržoazija, sada je potpuno depersonalizirano.

Sredstva za proizvodnju ne nasljeđuju pojedinci (prvorođeni sin) porodice, dioničari, nego cjelina društvenih radnih institucija.

Kada Marx u *Kapitalu* govori o kapitalisti kao o personifikaciji kapitala, onda on time implicite razlikuje kapital kao društveni odnos proizvodnje života od njegove individualne gotovo simboličke personifikacije. Ta je personifikacija s ob-

zirom na sam kapital i njegov proces posve akcidentalna kao što su i građanske klase samo odumirući relikti prošlosti. Ona se historijski ponajprije javlja u liku osobe privatnog vlasnika, zatim u liku različitih udruženja privatnih vlasnika da bi se naposljetku, u još nedostignutoj no već značajno prisutnoj posljednjoj fazi mijenjanja svojih likova javila u spodobi čitavog društva.

Čitavo društvo personificira kapital, a odnosi među ljudima određeni su njihovim položajem u pogonu za produktivnu reprodukciju kapitala.

Ovim je posljednjim likom kapital konačno zbrisao sve tragove klasičnih društava učinivši njihove bitne odredbe, privatno vlasništvo i nasljedno pravo, univerzalnim društvenim kategorijama.

Ovim je činom konačno ostvaren zahtjev građanskih ideologa, na prvom mjestu Rousseaua, da svi ljudi budući da se rađaju slobodni budu i za svoga života slobodni za vršenje svih društvenih funkcija. Nijedna funkcija nije nasljedna i sva radna bića mogu obavljati sve društvene funkcije u pogonu radnog društva.

Iz ovakve društvene konstelacije rađa se kao osnovni problem radnog društva pitanje njegove unutarnje političke organizacije ili njegova političkog sistema koji treba da posreduje zajedničku volju i zajedničke interese radne zajednice. Nije otuda čudno što je politička znanost eminentno građanska znanost.

Iz dosadašnjeg izvođenja nedvosmisleno proizlazi da su klase i privatno vlasništvo građanskog društva samo povijesni relikti i akcidentalni izraz kapitalističkog načina proizvodnje života te da nipošto ne predstavljaju njegovu bit nego naprotiv samo pojavu fundamentalnog otuđivanja[1] čovjeka od njegove generičke biti što se zbiva u okviru robne proizvodnje. Stoga je posve prirodno i metodološki na mjestu što Marx poglavlja o klasama izdvaja iz cjelokupnog opisa reprodukcije kapitala.

S teorijske strane predstavljaju klase građanskog društva samo akcidentalnu popratnu pojavu procesa reprodukcije kapitala te im stoga nema mjesta u strogoj kategorijalnoj dedukciji kategorija građanskog načina proizvodnje života kao što u toj dedukciji nema mjesta ni za analizu upotrebne vrijednosti. No, gledano empirijski, građansko je društvo klasno društvo, društvo u kojem postoji klasno determinirana politička vlast, stoga konkretna analiza mora položiti račun i o klasama, no tako da ih razmatra na kraju »izvan« samog

---

1) »... Jer cjelokupno ljudsko ropstvo involvirano je u odnosu radnika prema proizvodnji, a svi ropski odnosi samo su modifikacije i konsekvencije tog odnosa.« (Marx »Rani radovi« Zgb, 1953. str. 207)

procesa reprodukcije ili dakako samo u disgresijama kategorijalne analize.

Kapital kao oblik društvene proizvodnje života podjednako je moguć u klasnom kao i u besklasnom društvu, jer je društveni odnos kapital fundamentalniji od klasnog odnosa koji jest, ali ne mora biti njegova popratna pojava.

Kada se evocirajući stogodišnjicu prvog izdanja Marxova *Kapitala* pitamo za »aktualnost Marxove misli«, tada implikacije što smo ih ovdje izveli imaju značajno teorijsko i praktičko značenje.

One ponajprije pokazuju da značajni dio marksizma koji je bio vezan uz zbiljski povijesni pokret radničke klase nije znao, nije vidio da se u biti teorijski zalagao za transformaciju staromodnog u supermoderni ili čisti oblik radnog društva. Stoga se radničkom pokretu, radničkim partijama, sindikatima pa i inteligenciji svagdje u svijetu desilo da im u njihovim »vlastitim tezama« konkuriraju građani, građanske partije i građanski ideolozi koji su se također zalagali za bolji život, za veću demokraciju, za ljubav prema domovini i čovječanstvu.

U okviru ovakvog općeg niveliranja građanskih i radničkih programa suočavamo se pri analizi suvremenog svijeta posvuda s karakterističnim »paradoksima«. Svagdje s jačanjem proletarijata jača i otuđeni građanski način proizvodnje života, jer zaboravilo se da je autentična nova klasa građanskog društva zapravo jedino proletarijat koji u brzim transformacijama prerasta od društvene grupe u društvenu klasu te naposljetku u čitavo društvo.

Kapitalisti su samo ostaci starog režima, građani su samo prostačko pučko plemstvo, samo smiješni izdanci nekad uzvišenog kulta plave krvi, oni su čak mnogo manje od svoje srednjovjekovne konkurencije klera sposobni da se održe u burnim modernim vremenima.

Autentični, bitni i konačni rezultat građanskog načina proizvodnje nije građanin (koji se i sam proletarizira) nego proleter.

Kapitalističko društvo pogrešno se naziva građanskim, jer ton tom društvu nikada nisu davali građani nego proleteri. Građansko je društvo po svojoj unutarnjoj logici, po svom principu, proletersko društvo.

Oni koji se danas pitaju za aktualnost Marxove misli, u neku su ruku zapali u nedoumicu s vlastitim određenjem Marxove misli. Njih muči ona pogrešna Lukácseva dilema o ulozi historijskog materijalizma poslije revolucije,kao da je revolucija ukinula robnu proizvodnju, podjelu rada i otuđenje o kojem je Marx naročito oštro govorio kao o najvećoj opasnosti.

Revolucija je ukinula buržoaziju koja je kupujući plemstvo sama pokazala kamo spada, buržoaziju za koju je Engels govorio da će se sama ukinuti.

Revolucija je zbrisala sve staro atavističko smeće minulih vjekova i tako tek učinila Marxa aktualnim.

Marxova je misao tek danas aktualna, ona tek danas mora izdržati probu, da li je s njom moguće poći dalje od kritike građanskog načina proizvodnje života, da li je u njenim okvirima moguće doprijeti do zbiljskih prijedloga za novi život, za nove oblike proizvodnje o kojima je Marx govorio s toliko samopouzdanja.

Čitava povijest marksizma svjedoči nam da su se »marksisti« površno shvativši smisao Marxova fundamentalnog obrata, htjeli to oni ili ne, zalagali za totalnu proletarizaciju, pa dakle i za totalnu kapitalizaciju svijeta. Oni su se zalagali za onu doista najveću, najjaču i stalno jačajuću eminentno »građansku« partiju proletarijata.

Ta će partija pobijediti. Ona je već pobijedila!

Ipak oni koji su nešto razumjeli od Marxove filozofije, oni koji su uopće nešto razumjeli od filozofije, oni će morati pokazati svijetu one momente Marxove misli, koje će u proleterskom, radnom društvu upućivati prema zbiljski novoj ljudskoj zajednici.

UTJECAJ MARXOVE MISLI U SJEDINJENIM DRŽAVAMA

Howard L. Parsons

Bridgeport

Kada sam god. 1963/64. boravio u Evropi razgovarao sam s jednim marksističkim filozofom koji je, s obzirom da je bio posjetio Sjedinjene Države, želio sa mnom razgovarati o dojmovima koje je tamo stekao. »Poznajete li profesora X?«, rekao je. »On je napredan čovjek, poznavalac marksizma i prijatelj socijalizma. Dugo sam s njime razgovarao i pokazao mi je svoju veliku knjižnicu marksističkih klasika.« Poznavao sam profesora X, ali nisam ništa znao o njegovu znalačkom zanimanju za marksizam niti o njegovoj naprednoj djelatnosti. U daljnjem razgovoru se pokazalo da profesor Y i profesor Z pripadaju istoj kategoriji: bili su to ljudi i naučni radnici marksističkih ideja i naprednih sklonosti aktivni prije i za vrijeme rata protiv fašizma ali koji su za vrijeme hladnog rata protiv komunizma spremili te svoje ideje i sklonosti u dubok hladnjak.

Koliko ima danas tamo takvih pritajenih marksista ili polumarksista? To bi bilo teško kazati. Ova generacija, koja je dorasla do svoje mladosti početkom drugog svjetskog rata, još uvijek se sjeća nada i snova toga razdoblja: uzbudljivog eksperimenta sovjetskog komunizma, velike krize radničkog pokreta, revolucionarnog nemira nezaposlenih suočenih s obiljem, New Deala, uspona fašizma, ujedinjene fronte, saveza zapadnih demokracija i sovjetskog socijalizma protiv fašističkih diktatura, formiranja Organizacije Ujedinjenih Naroda i velikih nada poslije rata. Takve uspomene ne umiru; one su samo ispod površine, poput ledenjaka u hladnom moru.

Američki san je osim toga društven i nacionalan, a nastao je prije trideset godina ovog stoljeća. Učenja o suverenitetu naroda i o pravu na revoluciju protiv tiranije kojoj nema drugoga lijeka, stara su i potječu iz Evrope. Ali su ona na sjeveroameričkom kontinentu iskušana u jednom društvenom eksperimentu bez presedana — prvom eksperimentu te vrste u jednom svijetu koji

je evropskom useljeniku bio »nov« i u fizičkom i u kulturnom smislu. Eksperiment je doduše bio daleko od savršenstva: uvezao je pradjedovske klasne strukture i oblike izrabljivanja; služio se u velikim razmjerima robovskom snagom iz Afrike; ubijao je Indijance i pustošio zemlju; bio je pluralističan i odvraćao revolucionarni žar siromašnih useljeničkih klasa i radnika primamljivošću dolara i sna o sveopćoj slobodi, jednakosti i mogućnostima za svakoga. Kontinent je bio prostran; mnoge su se stvari mogle iskušati. U devetnaestome stoljeću stotinu vjerskih i svjetovnih »komunalnih« društava organiziralo se da bi eksperimentiralo s raznim vrstama i stupnjevima socijalizma, i s različitim uspjehom. Razvila se napredna književnost (Emerson, Thoreau, Channing, Garrison, Parker, Lloyd, Whitman, Bellamy, Howells, Twain, Dreiser, Sinclair i drugi), koja je djelomice bila odraz tog pokreta i entuzijazma i optimizma što su mu bili osnovom i što su ga okruživali. Pri kraju devetnaestoga i u početku dvadesetoga vijeka s razvitkom industrije pojavila se znatno proširena radnička klasa. Rezultat toga bila je intenzivnija klasna borba u tvornicama i rudnicima i pojava sindikata, radničkih vođa, političara i intelektualaca koji su na ovaj ili onaj način bili pod utjecajem socijalističkih učenja što su se razvila u Evropi kao odaziv na ideje Marxa, Engelsa i njihovih sljedbenika. Takvi su, na primjer, bili Joe Hill, Daniel De Leon, Big Bill Haywood, Eugene Debs, Clarence Darrow, Thorstein Veblen, John Commons, Albion Small, W. E. B. Du Bois i mnogi drugi.

Godine 1912. Debs se kandidirao za predsjednika na listi Američke socijalističke stranke i dobio blizu milijun glasova. Dvadeset godina kasnije, usred krize, Norman Thomas, socijalist, imao je jednak broj glasova. Međutim, iako su patnje za vrijeme krize nadahnule većinu Amerikanaca nemirnim, pa čak i revolucionarnim duhom, oni ni tada, ni ikada ranije nisu bili ideološki orijentirani, s obzirom da su ideologiju ostavili za sobom kod vladajućih klasa crkve i države u Evropi, i odlučili da postanu »ljudi koji su sami sebe stvorili« (»self-made men«), kao pioniri na sve daljoj američkoj granici ili u poslovnim poduzećima gradova koji su sve više rasli. Zato su u tridesetim godinama bili spremni prihvatiti humanitarne ciljeve i pragmatičke, *ad hoc* metode New Deala. A s druge strane, vladini ekonomisti, sljedbenici Keynesa, svjesni da je nužno spasiti kapitalizam, privremeno su riješili problem nezaposlenosti. A njih same spasio je daljnjih briga ulazak Sjedinjenih Država u drugi svjetski rat, kad su milijuni vojnika poslani preko oceana a ratna je industrija pružila posla svakom tko ga je tražio.

Sredinom devetnaestoga vijeka u Evropi Marxu se nacionalizam nije činio velikom snagom. On je međutim postao čimbenik u stvaranju sovjetskog socijalizma, a uz to se u prvom svjetskom ratu većina radnika svrstala iza svojih vlastitih vlada i borila pod zastavama svojih zemalja. Patriotizam je u Amerikanaca

bio velik; oni su bili idealistični, naivni u odnosu na svijet »tamo preko« i pustolovno raspoloženi. U mjesecu travnju 1917. objavljen je rat; nešto kasnije iste godine donesen je prvi Zakon o špijunaži. Ovakvi zahtjevi za lojalnošću prema zemlji koja je u ratu rascijepili su socijaliste koji su desetljećima bili progonjeni i ubijani zbog svojih napora da organiziraju sindikate i istaknu političke kandidate. Vlada je izvela na sud oko 1500 osoba. Organizacija Međunarodnih radnika svijeta (the International Workers of the World) bila je uništena. Odmah poslije rata zemlju je zahvatio val histerije zbog »crvenih«. Petorici izabranih socijalističkih predstavnika u zakonodavnom tijelu države New York nije dopušteno da zauzmu svoja mjesta. Socijalistički predstavnik iz Wisconsina, izabran u Predstavnički dom, dva put je isključen iz Kongresa. Javni tužilac Sjedinjenih Država, A. Mitshell Palmer dao je uhapsiti i deportirati 249 radikalno orijentiranih stranaca; brod na kojem su otplovili podrugljivo je nazivan »sovjetskom arkom«. Sacco i Vanzetti, dva siromašna radnika s anarhističkim idejama, pogubljeni su bez uvjerljivih dokaza, zbog navodnog ubistva jednog blagajnika. Novi i goropadni američki nacionalizam, koji je spajao ljude u njihovoj tjeskobi i osjećaju opasnosti, tražio je neprijatelja. Vladajuće grupe otkrile su da taj neprijatelj nije bio njemački imperijalizam ili militarizam, nego socijalizam. Tako su Palmerovi progoni dali ideološki ton i pravac američkom životu za idućih pola stoljeća. Iako su u tridesetim godinama mnogi socijalisti i komunisti potpomogli stvaranje Kongresa industrijskih organizacija i zauzeli utjecajne položaje na sveučilištima i u vladi, nikada nije bilo lako otvoreno izražavati radikalizam. I dalje su postojali anti-crveni osjećaji, ali su postali manje djelotvorni zbog sve bržeg porasta naprednih pokreta i ideja.

Kao što svi znamo, hladni rat bio je svjestan pokušaj da se ponovno oživi antikomunistička tema u američkom osjećanju i mišljenju. Počevši s prvom bombom bačenom na Hirošimu (kao što to pokazuje knjiga P.M.S. Blacketta, *Fear, War and the Bomb — Strah, rat i bomba)*, američka vanjska politika nastojala je »obuzdati« komunizam — i u isto vrijeme povećati do maksimuma profite monopolističkog kapitalizma (vidi Baran i Sweazy: *Monopoly Capital)* kontrolom svjetskog tržišta; dominirati drugim kolonijalnim silama; potiskivati narodnooslobodilačke pokrete ekonomskom i vojnom silom; gušiti ideološku oporbu u vlastitoj kući, te širiti »obilje« koje je nastajalo zbog takve politike u velikom srednjem sloju radnika u SAD i tako otupljivati njihovu oporbu. Ta je politika u raznim svojim vidovima imala različiti uspjeh. Hladni rat svojom općom atmosferom straha i specifičnim zakonima uspio je usporiti ili zamrznuti velik dio nezavisnog i kritičkog mišljenja. Socijalizam i marksizam, zajedno s drugim oblicima kritike i oporbe. imali su od toga odgovarajuće štete. U koliko su i dalje živjeli, bilo je to ispod površine — u knjigama, uspomenama i fragmentarnim snovima

naučnih radnika. Postojala je naravno Komunistička partija. Međutim, ona poslije rata nije bila jaka (njezina najuspješnija akcija bila je sudjelovanje u koaliciji Progresivne stranke). Do početka pedesetih godina izgubila je velik dio mladih ljudi, a godine 1956. sovjetska otkrića o staljinizmu dovela su do daljnjeg otpadanja. Uz to je baražna vatra zakona bila usmjerena protiv svih za koje je izgledalo da su komunisti, socijalisti ili »suputnici«. Smithov zakon (1940) proglasio je zločinom »naučavati dužnost, nužnost, poželjnost ili priličnost bilo koje vlade u Sjedinjenim Državama pomoću sile i nasilja«. ili biti *članom* nekog društva koje ovo naučava ili zastupa. (Klauzula o članstvu sada je proglašena protuustavnom.) Zakon o odnosima rada i uprave (1947) tražio je da sindikalni funkcioneri potpisuju pismene izjave o nepripadanju komunizmu. Zakon o unutrašnjoj sigurnosti ili McCarranov zakon (1950) uspostavio je jedan odbor sa zahtjevom da se kod njega registriraju organizacije »komunističke akcije« i »komunističke fronte«; učinio je nezakonitim da komunist traži, obnavlja ili upotrebljava pasoš. (Tri organizacije »Komunističke fronte« i Komunistička partija dobile su podršku u svom otporu da se registriraju; a individualno registriranje i klauzula o pasošu proglašeni su neustavnima.) Zakon o kontroli komunista (1954) tražio je da se organizacije »infiltrirane komunistima« registriraju kod vlade. Po Zakonu o useljavanju i nacionalnosti (1952), ako je neki useljenik član organizacije koja se prema Zakonu o unutrašnjoj sigurnosti mora registrirati, imao je biti deportiran.

Ti savezni zakoni, jako potpomognuti javnim sredstvima komunikacije i nacionalnom histerijom zvanom makartizam, rodili su veoma duboku antipatiju prema marksizmu, socijalizmu, komunizmu i svemu ostalome što je s njima u vezi. (Jedan član »Društva John Birch« optužio je predsjednika Eisenhowera da služi stvari komunizma; a jednom sveučilišnom profesoru, koji je zanijekao da je čitao neke knjige ili da vjeruje u neke stvari, rekao je njegov istražitelj: »Zar ne znate da možete biti komunist, a da i ne znate da to jeste?«) McCarranov zakon bio je poticaj donošenju sličnih zakona u dvadeset država, a zakona o proglašavanju Komunističke partije nelegalnom u četiri države. Prema njemu stvoreni su zakoni o ograničavanju biračkog prava i prava na vršenje javnih dužnosti, vršenje nastave i advokaturu u brojnim državama. U najmanje trideset država zatraženo je da namještenici i nastavnici polože zakletvu lojalnosti (kojom čovjek mora izjaviti da nije komunist, subverzivan itd.), a mnoge privatne sveučilišne ustanove slijedile su taj primjer. Takvo ograničavanje marksističkog mišljenja toliko se proširilo za vrijeme hladnog rata da bi općenito značilo učiniti samoubistvo u odnosu na vlastiti položaj i profesiju kad bi čovjek javno izjavio da je marksist, a pogotovo komunist. Još podmukliji od zakona bili su represivni učinci onoga što je John Stuart Mill nazivao »tiranijom većine« — zastrašivanjem milijuna javnih

radnika i nastavnika koji su o spornim pitanjima sami sebe cenzurirali, iz straha od kritike i gubitka namještenja.

Kakva je situacija danas u Sjedinjenim Državama? U šezdesetim godinama, zahvaljujući pokretima za građanska prava i za mir, oporba je postala prihvatljivijom. Njihove akcije — »sit-in«, ulične demonstracije i marševi, te »teach-in« — govore glasnije nego riječi. A one su pripomogle stvaranju takve nacionalne atmosfere, u kojoj je lakše izražavati i slušati riječi neslaganja. Iz raznih razloga mnogi mladi ljudi koji su vrlo aktivni u takvim pokretima nisu ideološki ni filozofski orijentirani, pa nisu ni marksisti; ali se oni marksizmu ne suprotstavljaju. On ih jednostavno ne zanima, a mnogi od njih spremni su s marksistima surađivati u praktičkim pitanjima. Klub Du Bois, možda najefikasnija grupa omladine (i prema tome početkom 1966. pozvana od državnog odvjetnika na saslušavanje kako bi bila stavljena na listu »subverzivnih«), djelomice je marksistički, te naglašava koaliciju i radikalizaciju raznih masovnih pokreta. Socijalistički savez mladih ljudi naglašava koalicijski pristup unutar Demokratske stranke, i antikomunistički je. »Krajnja nova ljevica« uključuje trockiste i prokinesku Progresivnu radničku stranku. Sve u svemu, marksizam ili Marxova misao kao rukovodstvo za gledanje na stvari i kao metoda nije jak pokret među politički svjesnom i aktivnom američkom omladinom danas. Američka omladina uglavnom je pragmatička, pluralistička, eklektička i nefilozofska. Ona izbjegava »izme«; čak humanizam. Objašnjenje za ovakav stav tražilo bi dosta prostora; tu bi trebalo razmotriti i američku povijest i reakciju suvremene američke omladine protiv njezinih roditelja, »stare ljevice«, Bombe i staljinizma.

Među nastavnicima i naučnim radnicima na sveučilištima raste zanimanje za Marxovu misao. Ovo zanimanje polako izlazi na površinu usporedo s popuštanjem napetosti hladnog rata i s razvojem oporbi unutar zemlje. Vijetnamski rat nije ugušio to zanimanje, nego ga je naprotiv oslobodio. Za razliku od reakcije za vrijeme korejskog rata mnogi su spremni da vide i opišu vijetnamski rat onako kakav jest, naime kao nastojanje jake vladajuće klase da zaustavi seljačku revoluciju. Od godine 1962. Društvo za filozofsko proučavanje dijalektičkog materijalizma organizira najmanje dva simpozija godišnje u vezi sa sastancima Američkog filozofskog udruženja. Ovi sastanci, na kojima se čitaju referati američkih i stranih filozofa različitih uvjerenja, privlače publiku od preko 200 filozofa. U mjesecu rujnu 1966. 2000 ljudi prisustvovalo je dvodnevnoj konferenciji socijalističkih naučnih radnika u gradu New Yorku, a to je dvostruko veći broj od onoga na prvom sastanku, godine 1965. Konferencija je sebe nazvala »nezavisnim udruženjima — sa svrhom da se stvore mogućnosti za naučnu raspravu o predmetima od interesa za socijaliste«. Iz-

javila je: »Ničije ideološke isprave neće biti istraživane niti će se podržavati pristrane svrhe«. Američki institut za marksističke studije, osnovan god. 1964. kao »pedagoški, istraživački i bibliografski institut sa svrhom da širi marksističke studije u Sjedinjenim Državama, bez novčane dobiti«, da »ostvari dijalog između marksističkih i nemarksističkih učenjaka« i da »izbjegava sektaško mišljenje i krutost«, dobio je podršku 250 pridruženih članova iz 26 država. On objavljuje knjige, monografije i bibliografije, te vodi simpozije; a njegovi česti bilteni govore o tome da se marksistička misao prilično proučava u Sjedinjenim Državama. Otvorenost akademske javnosti Marxovu mišljenju pokazuje konferencija na sveučilištu Notre Dame u mjesecu travnju 1956, »Marx i zapadni svijet«, na koju su bili pozvani brojni proučavatelji marksističke misli iz čitavog svijeta. U mjesecu prosincu 1966, Roger Garaudy predavao je na desetak sveučilišta (doduše uz protest nekih šovinističkih pojedinaca i grupa) o raznim pitanjima, od kojih je glavno bilo dijalog između marksista i kršćana. *Time Magazine* koji je u svoje vrijeme bio jedan od glavnih zastupnika hladnog rata, dao je ovom prilikom ovakav indikativan komentar: »Ako je tako oštrouman teoretičar kao Garaudy spreman priznati zablude marksizma i njegovu imperativnu potrebu da se radikalno aktualizira, kršćanstvo i komunizam možda imaju mnogo šire područje razgovora nego što bi to i jedno od ta dva uvjerenja priznalo prije desetak godina«. (30. prosinca 1966).

Ova primjedba ukazuje na to da je vjerojatno velik broj ljudi i grupa spreman da podrži politiku mirne koegzistencije i da je spreman za dijalog između komunista i nekomunista koji je u Evropi relativno daleko uznapredovao. Amerikanci pomalo postaju svjesni činjenica nuklearnog doba; počinju shvaćati opasnosti takvih konfrontacija kao što je kubanska kriza, i ratova kao što je vijetnamski. Oni ne žele rat, i za razliku od Amerikanaca od prije 50 godina prihvaćaju činjenicu da je socijalizam postao trajnost. Kao što su poslijeratne nacionalne revolucije obojenih naroda u Aziji i Africi nadahnule crnačke proteste u Sjedinjenim Državama, tako je kretanje svjetskih događaja od 1917. na ovamo promijenilo američki način mišljenja o Marxu i marksizmu. O jednom učenju ništa ne govori uvjerljivije od njegove ustanovljene prakse. Pojava SSSR-a godine 1917. i čitave skupine socijalističkih država poslije drugog svjetskog rata — koja obuhvaća ukupno oko jedne milijarde ljudi — najimpresivnija je činjenica ovog pedesetgodišnjeg razdoblja. Amerikanci su kao nacija u toku tog razdoblja imali podijeljeni stav prema socijalizmu, socijalistima, marksizmu i marksistima, tamo od šovinističkog neprijateljstva za vrijeme i nakon prvog svjetskog rata, preko savezništva i blagonaklonosti za vrijeme drugog svjetskog rata,

poslijeratnog neprijateljstva, sve do oprezne otvorenosti i uvjetne blagonaklonosti u toku šezdesetih godina. Taj podijeljeni stav odraz je rascjepa u američkom životu širokih razmjera, koji možemo odrediti kao suradništvo nasuprot konkurenciji. Ali on također odražava nove protivurječnosti na svjetskoj pozornici. Kako se vlada Sjedinjenih Država počela odvajati od svojih saveznika u Evropi i Aziji i suočila s prijetnjom socijalističke Kine, nastojalo se približiti socijalističkim državama istočne Evrope; a politika »izgradnje mostova« predsjednika Johnsona izražava želju za popuštanjem napetosti s onim državama koje poslije Staljinove smrti izgleda da su postale elastičnije, policentričnije i demokratskije.

Prije stotinu godina, 1867, Marx je objavio prvi svezak *Kapitala*. Ali čak prije toga njegovi sljedbenici u Njemačkoj, poput Weitlinga, donijeli su njegove ideje u Sjedinjene Države, pa su i sami utemeljitelji države uzeli sa njezinu osnovu učenja o narodnom suverenitetu i pravu na revoluciju. Lincoln je s jakim naglaskom ponavljao ta učenja. »Rad prethodi kapitalu i nezavisan je od njega«, rekao je u svojoj godišnjoj poruci Kongresu godine 1861, a u jednom pismu Udruženju radnih ljudi New Yorka godine 1864, izjavio je: »Najjača veza ljudskog suosjećanja, izvan obiteljskih odnosa, treba da bude ona što sjedinjuje sve radne ljude, sve narode, jezike i srodstva.« Whitman, koji je duboko poštivao radnog čovjeka, farmera, prezrene i odbačene, i obične ljude, imao je slične ideje, kao i mnogi drugi napredni mislioci. Ti muškarci i žene nisu bili marksisti u običnom evropskom smislu. Bili su demokrati, humanisti, neka vrst materijalista, možda dijalektičkih, vjerovali su u zemlju, u ljudski rad i u vrijednosti ljudskoga duha, individualne i kolektivne. Imali su osjećaj za postojanje klasa i klasne borbe; ali njihovo mišljenje nije se iskovalo u zatvorenim gradovima i radionicama prenapučene Evrope, i oni su uvijek zamišljali i nadali se da će se čovjek spasiti tih ugnjetavanja i borbi staroga svijeta. Ali od samih svojih revolucionarnih, demokratskih početaka imali su mnogo zajedničkoga s Marxovom misli. Zato nisu osjećali potrebu za tom misli u jednakoj mjeri, bar ne dok industrijska situacija u Americi nije počela sličiti onoj u Evropi. Tada — pred kraj devetnaestoga vijeka — Marxova je misao postajala sve relevantnija. Ljudi su joj se ili žestoko opirali ili je podržavali. Čak među onima koji su je zastupali i u radničkoj klasi uopće nije se moglo izbjeći shvaćanje o osobitom karakteru američke povijesti. Ljudi su imali tendenciju da svojim problemima pristupaju pragmatički i na kratak rok; »teorija« je bila sumnjiva; važno je bilo »obaviti posao«. Čak i danas prosječni radnik u ljevaonici, kad se od njega traži da se zainteresira za vijetnamski rat, odgovorit će: »Što se to mene tiče?« Tako je u pedeset godina od 1867. do 1917. Marxova misao bila samo

manji sastavni dio između mnogih koji su pridonijeli da se oblikuje gledanje Amerikanaca. Godine 1917. ta je misao došla kao šok za zemlju. Neki radnički vođe i intelektualci pozdravili su je s mnogo nade; vladajuće grupe gledale su je s dubokim protivljenjem; većinu je zahvatio »crveni strah« što su ga podsticale novine, ili pak je postala ravnodušnom. Al Capone, jedan od vodećih gangstera i slobodnih poduzetnika u dvadesetim godinama, izrazio je gledište mnogih vodećih političara i pristalica slobodne inicijative kada je rekao: »Boljševizam kuca na naša vrata... Moramo Ameriku očuvati čitavom, sigurnom i nepokvarenom. Moramo radnika držati daleko od crvene literature i crvenih lukavstava; moramo se pobrinuti da mu duh ostane zdrav.« Kako se poslije drugog svjetskog rata nekad borbeni radnički pokret smirio i kako je većina radničkih vođa prihvatila premise kapitalizma i hladni rat, lovci na crvene nisu za svoj prvenstveni cilj uzeli radništvo. Umjesto toga istražitelji poput Odbora za protu-američku djelatnost Predstavničkog doma i Odbora unutrašnje sigurnosti Senata napadaju takve ličnosti i grupe koje su bili najaktivniji u kritici vladine politike — vođe pokreta za građanska prava, aktiviste pokreta za mir, crnce, žene, studente, profesore. A ti ljudi često nisu imali nikakvu sistematsku filozofiju nego su se jednostavno rukovodili jakim uvjerenjem koje je možda najbolje sažeto u Deklaraciji nezavisnosti njihove zemlje:

»Ove istine smatramo očevidnima, da su svi ljudi stvoreni jednaki, da ih je njihov tvorac nadario izvjesnim neotuđivim pravima, da su među tima život, sloboda i traženje sreće — da su radi osiguranja tih prava među ljudima stvorene vlade, koje svoje pravedne sile crpu iz pristanka onih kojima vladaju, i da kad god neki oblik vlasti postaje razoran u odnosu na te ciljeve, pravo je naroda da ga izmijeni ili ukine i da uspostavi novu vlast koja se temelji na takvim načelima, i organizira svoju silu u takvom obliku, kakvi mu se čine da će najvjerojatnije postizati njegovu sigurnost i sreću.«

Ti kritički nastrojeni ljudi nisu uistinu bili angažirani na mijenjanju ili ukidanju postojećeg oblika vlasti. Oni su naprosto govorili, pisali, sastajali se i djelovali kako bi njihova vlast vršila svoju dužnost, to jest osigurala prava svojih građana koji su u milijunima bili lišavani života, slobode i traženja sreće. Jesu li takva uvjerenja i takve akcije zato subverzivni? Ako jesu, morat ćemo logično kazati da svatko tko vjeruje u temelj i ustav Sjedinjenih Država mora biti subverzivan; a morat ćemo dodati da su oni koji progone te što nastoje podržati ta prava, podrivači vlastite zemlje. A zar nije istina da je sam Karl Marx, u svojim vlastitim pojmovima i jeziku, smatrao život, slobodu i traženje sreće neophodnim vrijednostima čovjeka i zasnivao svoje političko učenje na doktrini da vlade

crpu svoje pravedne sile iz pristanka onih kojima vladaju? U toj mjeri Amerikanci koji su u školi i kasnijim iskustvom naučili da cijene Deklaraciju nezavisnosti, dijele već stanovite Marxove misli, a da nisu pročitali ni retka iz Marxovih spisa. Doduše, mnogi od njih znaju malo ili ništa o klasnoj borbi, dijalektičkom kretanju povijesti, Marxovoj teoriji kapitalizma, bazi i nadgradnji itd. Ali humanistička, melioristička, radikalno demokratska vizija — koju su i Marx i američki utemeljitelji naučili od Prosvjetiteljstva — ostala je kao nejasno ali duboko uvjerenje u glavama i srcima većine Amerikanaca. A u razdobljima nacionalne krize — kao što su bili građanski rat, velika kriza i drugi svjetski rat — kada su prilike zahtijevale da se ljudi sjedine u zajedničkoj stvari, onda je ta vizija nalazila svoj najjasniji i najradikalniji izraz i pobuđivala najbolje impulse u ljudima. Međutim, u običnom životu ta je vizija zamagljena i skršena tjeskobom, individualizmom i konkurencijom što karakteriziraju način života koji prevladava u Americi.

Osim toga, u čitavoj povijesti bilo je u američkoj kulturi jakih antiintelektualnih i antifilozofskih tendencija. Možemo spomenuti neke čimbenike koje su proizveli takve tendencije: *de nouveau* i pluralistički karakter američke kulture; nedostatak široko zasnovane tradicije filozofskog mišljenja u nas; naše prolazno prihvaćanje uvezenih oblika mišljenja, kao što su kršćanstvo, kapitalizam i demokracija; naša vjera u »nevidljivu ruku« boga, tržišta i demokratskog procesa; neodlučnost, pokretljivost i trajni oportunizam naše kulture; jaki utjecaj engleskog empirizma i filozofije prosvijetljenog egoizma; ideja da je rad vrlina; vjerovanje u automatski napredak; uvjerenje da će uvijek biti dovoljno materijalnih dobara za svakoga i dovoljno duhovnog prostora za sve vrste ideja i klase ljudi (Crevecoeurov san), egzistencijalno oslanjanje na politiku ekspanzije kod kuće i vani; dominantna važnost prakse i uspjeha u poslu, na granici, na farmi i u trci za brzu društvenu pokretljivost prema gore; relativno siguran položaj vladajuće klase; nepokolebljive nade običnih ljudi da će se uspeti, ako ne iz brvnare do Bijele kuće, onda od stambene košnice do vile u predgrađu; eksperimentalizam, izumi *ad hoc*, improvizirana rješenja, praktične naprave i sumnjičavost prema teoriji; vrijednost novca i ugled; homogenost konvencija; širenje i prevlast poslovnog morala; utjecaj znanosti, većinom primijenjene i tehnološke; reakcije protiv svega evropskoga, uključujući velike filozofske vizije kakve su (u jednakoj mjeri) vizije idealista Hegela i materijalista Marxa; odbacivanje vladinog planiranja, to jest općih ideja odozgo; puritanski naglasak na individualnoj afirmaciji sebe, uz pomoć providnosti koja sve prožima i vodi; do nedavnih vremena nepostojanje neke učvršćene hijerarhije i posebnih in-

telektualnih kasti, i moć običnih ljudi da oblikuju gledanje na lokalnoj razini; odsustvo dugotrajnijeg sukoba između klase vlasnika i klase ljudi koji se brinu za ljudska prava i vrijednosti; veličina zemlje, njezino obilje, i njezino širenje, sve faktori koji su spriječili takav sudar; prezir prema kontemplaciji, koji se asociira s nekorisnošću nespretnjakovića, dokoličarske klase i Evropljana. Identifikacija radikalnog mišljenja, oporbe, i širokih društvenih alternativa sa stranim i zato »subverzivnim« utjecajima; nepovjerenje prema zakonu — kao i prema sveopćim idejama i odnosima — osim kad se o zakonu misli kao o djelu ljudi ili, riječima suca Holmesa, kao o »eksperimentu«; zaokupljenosti posjedovanjem fizičkih dobara i vrijednosti i opća nebriga za planiranje radi viših humanističkih vrijednosti. Sve u svemu, ni vladajuće grupe ni mase običnih ljudi ne žele niti osjećaju potrebu za nekim filozofskim gledanjem. S vremena na vrijeme valovi antiintelektualne histerije prohujali su zemljom; ali najvećim dijelom Amerikanci su jednostavno ignorirali šire ideje kao irelevantne i »nepraktične«. Ako su Edison, Ford, Coolidge i Babe Ruth imali malo teorijskog predznanja na svojim područjima — kome bi ono još trebalo? Pomodna želja za naobrazbom u koledžu, koju pokazuje srednja klasa, ne znači toliko žeđ za širokim i dubokim znanjem koliko grčevito traženje studentskih roditelja da postignu status.

Uz ove uvjete druge snage djelovale su nepovoljno na to da se Marxova misao razmatra (a pogotovo prihvati) među intelektualcima i radnicima. Svi Amerikanci su useljenici ili potomci useljenika. Ne osjećajući se još stabilno i sigurno u svojoj novoj zemlji, privredi i kulturi (što je po svojoj konkurentskoj prirodi povećalo njegovu nesigurnost), gotovo svaki Amerikanac ima potrebu za nacionalnim identitetom. U onoj mjeri u kojoj je želio biti rodoljubiv i raskinuti svoje veze sa starim svijetom, upravljao je svoje neprijateljstvo prema novopridošlim ili manjim doseljeničkim grupama ili prema stranim grupama i ideologijama od kojih se osjećao osobito otuđen — Slavenima, Afrikancima, Kinezima. Većina je Amerikanaca zbog jezika, povijesti i predaka bila vezana uz Zapadnu Evropu i njezine tradicije i vrijednosti. Kao otočki narod oni osim toga nisu ništa znali o drugim tradicijama. Kad se dakle godine 1917. na međunarodnoj pozornici pojavio ne samo socijalizam, nego ruski socijalizam, oni su bili emocionalno spremni da prihvate antikomunističku propagandu koja je prožimala kulturu posljednjih pedeset godina, a intelektualno nepripremljeni da joj se odupru. Osim toga, kao što je rečeno, američki intelektualni i radnički vođe razvili su svoje vlastite domaće vrste radikalizma. Ovi su nosili pečat individualizma i dalje potajno njegovali agrarni san sumnjičav prema svakom poslovnom, industrijskom i gradskom životu, i čeznuli za mir-

nim životom u udobnijim četvrtima predgrađa. Napokon, osim u tridesetim godinama, radnički pokret nije bio moćna snaga u oblikovanju nacionalne politike ili društvenih vrijednosti, niti su se, isto tako, intelektualci u velikom broju dizali da bi podržavali i vodili njegovu stvar pomoću marksističke analize. Očigledno blagostanje i široko rasprostranjena nada Amerikanaca da im bude što bolje pridonijeli su da otupi borbenost useljenog evropskog radnika. Status — to jest poboljšan materijalni kulturni život — postao je snažnom motivacijom. (Warner ima donekle pravo što »klasu« u Americi definira pomoću bogatstva, društvenog grupiranja i stila življenja i trošenja.) Intelektualci sa svoje strane nisu u Americi mogli primijetiti oštre klasne sukobe koji su u Evropi bili tako očiti; a kada jesu, kao što je to bilo u industrijskim gradovima Sjevera ili na južnim plantažama, više su se obraćali pojedinačnim problemima nego čitavoj privredi i u svojim prijedlozima više mislili o postepenom poboljšanju. Na svaki način revolucionarni vođe bili su »ratnici bez bojišta«.

Napokon marksisti u SAD, kao i marksisti drugdje, jače su naglašavali ekonomski temelj marksizma i zanemarivali njegova društvena i humanistička značenja i vrijednosti. Kao što je istakao profesor Lukács, ovo je već 80 godina tendencija u čitavom svijetu. Bilo je zato, naravno, razumljivih uzroka — okruženje Sovjetskog Saveza, ekonomska zaostalost zemalja u kojima je prihvaćen socijalizam, hladni rat itd. Ali kazati da je to bilo nužno upravo na takav način bilo bi suprotno duhu Marxove misli, jer on je vjerovao da čovjek u granicama svojih posebnih prilika stvara sebe samog i društvo. U Sjedinjenim Državama marksizam je našao najdjelotvornije uporište kod radnika i njihovih vođa, čiji su izričiti zahtjevi uvijek bili neposredni ekonomski dobitak. Ali na toj tački marksizam je bio ublažen jednom protivurječnošću, koja se nije javila u onim zaostalim privredama gdje se socijalizam ukorijenio po čitavom svijetu. Ekonomski zahtjevi radnika zahtjevi su koji proizlaze iz kapitalističkog sistema, i uvjetovani su njime i usmjereni na to da budu zadovoljeni unutar toga sistema. Ukratko, radnici žele hranu, odjeću, kuće, automobile itd., koje imućne grupe, upravljači i vlasnici, imaju, Njihovi su zahtjevi veoma individualistični, vode malo računa o drugim radnicima, cvom društvu ili svijetu; a kao što su vladajuće grupe uočile, lako ih je pomiriti s vladajućim sistemom pomoću dovoljno nagrada da bi se smirilo nezadovoljstvo i spriječili štrajkovi. Na taj način zadovoljeni su zahtjevi što ih radnici izražavaju. Ali što je gore, njihovi dublji i istinski zahtjevi tako su izvitopereni da protivurječe njihovom ljudskom i dalekoročnom ispunjenju.

Čak za vrijeme rata kada je *esprit de corps* radnika bio visok (vidi Golden i Rutenberg: *The Dynamics of Industrial Democracy)* rad su motivirali ekonomski probitak i rodoljubivi osjećaji. A kad je rat svršio ljudi su izgubili patriotski osjećaj i ponovo počeli raditi za svoj vlastiti materijalni probitak. Tako su napori marksista da dopru do radnika propali na podvodnoj stijeni radničkoga »materijalizma«. Ili bolje, marksisti tridesetih i četrdesetih godina koji su bili radnički vođe, imali su uspjeha jer su bili materijalisti, a radnički zahtjevi bili su materijalni. Njihov je materijalizam, međutim, bio apsorbiran i pobijeđen vladajućim materijalizmom kapitalizma, koji se pokazao sposoban da smiri zahtjeve radnika. Istina je da su marksisti bili podređeni u radničkom pokretu i da su u početku poslijeratnog razdoblja odstranjeni iz njega. U isto vrijeme, ako se pitamo zašto radnici nisu bili borbeniji u bitci za svoju nezavisnost i u obrani radikalnih vođa iz svoje sredine u tom razdoblju, zašto, ukratko, »odgojni« program C. I. O.-a nije uspio u radnicima razviti zdravu filozofiju i angažiranje — odgovornost zato mora djelomice pasti na same marksiste. Može se iskreno reći da radnici nisu bili spremni da se odgajaju, jer su bili nesvjesni zarobljenici kapitalističke ekonomije i ideologije. Ali odgajatelji sami treba da budu odgojeni. »Amerikanci su silno zaostali u svim teorijskim pitanjima«, pisao je Engels, a to vrijedi za mnoge intelektualce i marksiste koji su samo teoretski (i zato ne zbiljski) naučili načelo o jedinstvu teorije i prakse. Oni koji su htjeli odgajati radnike morali su, kao što neki sada čine, nanovo promisliti humanističke ciljeve marksizma, uključujući ekonomske, na integrativan način, kao i sredstva i uvjete za to. Bez tog integrativnog vodstva, podijeljeni radnici i dalje će tražiti materijalne vrijednosti putem zaposlenja, nadnice i centra za kupovanje, i dobivati *ersatz* duhovno zadovoljenje od izvještačenog života fantazije na televiziji, radiju, ilustriranim časopisima, drogama i religiji.

Marx je filozofiju nazvao »glavom« čovjekove emancipacije, a proletarijat njezinim »srcem«. Ti, međutim, još nisu sazreli u Americi, čiji je kapitalizam star. Netko još mora konačno objasniti zašto je tako, a objašnjenje bi moglo dobiti oblik *američkog načina proizvodnje,* u kojemu bi se uzeli u obzir svi relevantni faktori američke ekologije i povijesti.

Kakva je budućnost Marxove misli u Sjedinjenim Državama? Uvjeti našeg života će to više odrediti nego naša svijest, način na koji se razvija praksa, više nego apstraktna teorija ili spekulacija. »Sve misterije koje navode teoriju na misticizam, nalaze svoje racionalno rješenje u ljudskoj praksi i u shvaćanju te prakse«, napisao je Marx u *Tezama o Feuerbachu.* U svojim ličnim, obiteljskim, pa čak i nacionalnim pos-

lovima Amerikanci su pokazali izvjestan stupanj »praktičnosti«. Ta je praktičnost često bila neposredna i na kratak rok, npr. podizanje efikasnih građevina uz zapostavljanje urbanističkog planiranja. Ona je trivijalna — npr. sve brojnije tehničke naprave. Ona se nije okrenula važnim problemima, kao što su siromaštvo, nezaposlenost i bolest. Primjenjivana je u razorne ciljeve; polovica naših učenjaka i inženjera zaposlena je u ratnoj industriji. Međutim, okolnosti će prisiliti tu praktičnost da potraži nove ideje, nove teorije, nove odgovore. Sve brojnije stanovništvo, opadajuća kupovna moć, rastuća automacija i nezaposlenost, sve dublja nelagoda i ljutnja onih 40 posto stanovništva koje je siromašno ili lišeno životnih potreba — kao i mijenjanje prilika u svijetu, kao što su raspad »Saveza slobodnoga svijeta«, sve veća nezavisnost Evrope, narodno-oslobodilački pokreti i revolucionarne snage u Aziji, Africi i Južnoj Americi, konsolidacija i daljnja demokratizacija socijalističkih zemalja — sve će to nužno dovesti do promjena u mišljenju i djelovanju američkog naroda. Po mom mišljenju fašističke snage očitovat će se, kao što sada čine; ali iako američka elita moći ima snagu koja je bez premca u povijesti svijeta i premda je Pentagon korporacija s više milijarda dolara, nametanje jednog efikasnog i raširenog totalitarnog sistema u zemlji veličine Sjedinjenih Država i s njihovom političkom tradicijom, bilo bi veoma teško. Osim toga, snaga socijalizma i revolucionarnih pokreta u svijetu imat će ublažavajući učinak na ono što se događa u Sjedinjenim Državama; crnački pokret i pokret za mir već to dokazuju, a američka ulaganja u inozemstvu (11,8 milijardi dolara godine 1950, 40,6 milijardi dolara godine 1963) mogla bi poslovne ljude voditi u pravcu većeg realizma u političkim pitanjima.

Dominantni pokret povijesti u posljednjih stotinu godina bio je pokret socijalizma. Nije moguće ništa predvidjeti što bi zaustavilo taj pokret — osim nuklearnog rata velikih razmjera. Amerikanci ne razumiju zamršenost marksističke teorije, ali razumiju vrijednost života, slobode i traženja sreće. I počinju brzo razumijevati da bi rat u Vijetnamu ili drugdje lako mogao izbrisati te stvari do kojih im je jako stalo. Kada te stvari budu osigurane bit će učinjen velik korak na putu k socijalizmu, koji je put k čovjekovu ispunjenju.

Preveo I. Vidan

PREDAJA I POBUNA

JEDNA INTERPRETACIJA CAMUSOVA »POBUNJENA ČOVJEKA«

Kurt H. Wolff

Waltham, Mass.

I. UVODNE PRIMJEDBE

U *Sizifovu mitu* (1942) Camus se osjetio pobuđen upitati sebe da li je život vrijedan življenja; to jest, kakav stav mora zauzeti o pitanju samoubistva. U *Pobunjenom čovjeku* (1951) osjetio se pobuđen upitati se kakav stav mora zauzeti o pitanju ubistva. Temeljno pitanje obiju knjiga jest kako možemo transcendirati povijest; obje proizlaze iz jedne ocjene našeg vremena, koja je proganjala njihova pisca.

»Temeljno pitanje *Sizifova mita*, pisao je Camus, jest ovo: opravdano je i nužno pitati se ima li život neki smisao; zato je opravdano suočiti se s problemom samoubistva. Odgovor koji se nalazi u osnovi paradoksa koji ga prekrivaju i kroz koje se taj odgovor otkriva, jest ovaj: čak ako čovjek ne vjeruje u boga, samoubistvo nije opravdano.«

A već iduća rečenica odnosi se na vrijeme u kojemu je pisao to kao i daljnja djela:

»Napisana prije petnaest godina, 1940, usred francuske i evropske katastrofe, ova knjiga iskazuje da je čak unutar granica nihilizma moguće naći sredstva da se pođe dalje od nihilizma. U svim knjigama koje sam od tada napisao, pokušao sam ići tim pravcem. Iako *Sizifov mit* postavlja smrtne probleme, za mene se to djelo sažima u lucidan poziv da se živi i stvara u samom središtu pustinje.«[1]

---

1) Albert Camus, »The Myth of Sisyphus and Other Essays«, engl. prev. Justin O' Brien, New York; Vintage Books. 1960, (iz »Predgovora« god. 1955). Uputi na stranice »Sizifova mita« odnose se na to izdanje.

»Predaja«[2] sadrži isti taj poziv; njegov korijen nalazi se u spoznaji iste te pustinje, u kličućoj želji da se prevlada užas spoznaje i spoznatog. Camus je o pustoši govorio kao o nihilizmu, odsustvu »vječnih vrijednosti« *(Sizifov mit)*, to jest onih koje se u svojoj cijelosti ne nalaze u povijesti: naše »vrijednosti«, naprotiv, opravdavaju sve i dozvoljavaju nekontrolirani oportunizam (nekada sam pustinju nazivao »labilizacija« — izraz koji sam posudio od svojeg učitelja Karla Mannheima — odsustvo »vrijednosti« u koje se može istinski vjerovati).[3] Razlika je u tom što je Camus locirao pustinju, znao zašto se u njoj nalazimo, naime zato što smo uronjeni u povijest, i ne možemo je transcendirati (to može samo »pobuna«, kao što je kasnije otkrio), dok ja to nisam znao; to jest ja sam imao nešto reći o tomu što je, povijesno, dovelo do labilizacije, ali u početku (a tomu je već davno) više me zaokupljala njezina fenomenologija negoli njezino transcendiranje: kasnije sam našao njezino transcendiranje — u »predaji« (»predavanju«, »predanosti«). Paralela između nihilizma-pobune i labilizacije-predaje je upadljiva. Najbliže što sam došao do sagledavanja »predaje« na pozadini našeg povijesnog trenutka jest u članku »Predaja kao odgovor na našu krizu«; sada, u ovom tekstu, nadam se da ću doći dalje.

Razlika između nihilizma—pobune i labilizacije—predaje, koja ih više čini paralelnima nego identičnima, jest da je čovjek koji je iskusio i formulirao prvi par bio nerazmrsivo političan čovjek, naime takav, čiji pristup svijetu nije problematičan, dok čovjek koji je iskusio i izrazio drugi par, to nije; on čini samo dio onoga što je radio Camus: misli, osjeća, pati, pipajući traži put; Camus je također spontano djelovao i radio i riskirao.

II. CAMUS O NAŠEM VREMENU

Počinjem svoje ispitivanje o afinitetima predaje i pobune s Camusovim karakterizacijama našeg vremena, što su raštrka-

---

2) »Surrender and Religion« (Predaja i vjera), Journal for the Scientific Study of Religion, 2 (Fall, 1962), 36—50 (»Vjera«); »Surrender as a Response to Our Crisis« (Predaja kao odgovor na našu krizu), Journal of Humanistic Psychology, 2 (Fall, 1962), 16—30 (»Kriza«); »Surrender and Aesthetic Experience« (Predaja i estetsko iskustvo), Review of Existential Psychology and Psychiatry, 3 (Fall, 1963), 209—226 (»Estetsko iskustvo«); »Surrender and Community Study« (Predaja i studij zajednice) s podnaslovom »The Study Loma«, u: Arthur J. Vidich, Joseph Bensman, Maurice R. Stein, eds., »Reflections on Community Studies«, New York: Wiley, 1964, pp. 233—263 (»Studij zajednice«).

3) Odavna, međutim, više ne upotrebljavam termin »vrijednost«, djelomice zato što je neprecizan, djelomice zato što je to komercijalan termin; usp. »The Significance of Hannah Arendt's »The Human Condition for Sociology«, Inquiry, 4 (Summer, 1961), 94—98.

ne po *Pobunjenu čovjeku,*[4] komentirajući ih naprosto redom kojim se javljaju. Jer sama knjiga ima za cilj da »pogleda u lice zbilji sadašnjosti,... da shvati vrijeme u kojem živimo« (str. 3). To je moguće zato, što pobunjeni čovjek (kakav je Camus bio), kao i ono što naziva pobunom (kao što to čini Camus), nije više savladan poviješću, i zato »daleko od toga da od povijesti čini apsolut, on je odbacuje i osporava, u ime pojma što ga ima o svojoj vlastitoj prirodi« (289).

A sada Camusove karakterizacije našeg vremena.

Na početku (20) Camus kaže ono što su rekli i toliki drugi pisci: obzirom da Francuska revolucija, nova teorija organizacije društva, nije bila provedena u praksu, potreba za užim praktičkim približavanjem toj teoriji postajala je sve bolnijom, ali mi ne znamo da toj potrebi udovoljimo (najveći pokušaj, ruski, također je golem neuspjeh). Na drugom mjestu (22) odbacuje udaljenost između teorije i prakse, a to odbacivanje nastavlja se na »apsurdističko« povlačenje od tog problema, kada je patnja individualna, privatna (doslovce »idiotska« ili, tačnije, ako hoćete, apsurdna). To odbacivanje je pobuna; ono je »rođeno iz prizora iracionalnosti« (10); a pobuna čini u svakodnevnom životu ono što kartezijanska sumnja čini intelektualno; ona je »prvi dokaz« koji pojedinca izvodi iz njegove samoće: »ja se bunim — zato postojimo«. Na taj način osjećamo da nismo sami, dok u Descartesovu svijetu *cogito* još nije izazivao predodžbu čovječanstva; nije bilo potrebe podsjećati na čovječanstvo jer ono još nije postojalo, s obzirom da je svijet sačinjavao velik broj relativno izoliranih društava, a pojedinac nije ni u snu pomišljao na to da se identificira s ljudima u svima njima. Ali i »ja mislim« i »ja se bunim« su (indirektno) prvi dokazi — prvi za zbilju, drugi za čovječanstvo. U tom pogledu predaja ide dalje od pobune, obuhvatnija je, reakcija na dublji nemir, jer znači početak razrješenja, i time razrješenje sumnje o zbiljnosti kako zbilje tako i čovječanstva, uključujući prošlo čovječanstvo, to jest povijest. S obzirom da je ona manje diferencirano, totalnije iskustvo od pobune, ona odgovara radikalnijoj sumnji. To je njezina snaga, ali je to čini neraspoloživom za politiku. Kao sve drugo, i neka politička situacija može biti prilika za predaju, pa se predaja tako može javljati *u* politici, ali nije politička. Politika je akcija, pa danas ona obično može biti akcija u vezi s pobunom, a predaja je spoznajna ljubav. Politika danas češće pripada kolotečini čovjeka koji vjeruje u predaju; njegova je kolotečina da kaže ne, i da djeluje po tom ne.

---

4) Albert Camus, »The Rebel; An Essay on Man in Revolt« s predgovorom Sir Herberta Reada, engl. prev. Anthony Bower, New York, Vintage Books, 1958. Uputi na stranice »Pobunjenog čovjeka« odnose se na ovo izdanje.

Ima i daljnjih pasusa koji se bave našim vremenom, dva u Prvom dijelu (koji nosi naslov, kao čitava knjiga, »Pobunjeni čovjek«) a tri u dugačkom trećem dijelu, »Povijesna pobuna« (Rousseau, Saint—Just; Hegel; ruski revolucionari devetnaestoga stoljeća; fašizam i nacizam; Marx, Lenjin, moskovski procesi) — zapravo u posljednja dva, vrlo kratka njegova odjeljka (»Totalitet i procesi« i »Pobuna i revolucija«). Politički medij tih dijagnostičkih iskaza očevidan je — čak kad se radi o jednom tako otvoreno plitkome kao ovaj: »Ništa nam ne preostaje...nego da se nanovo rodimo ili da umremo (249)« — i mnogo je naglašenija nego u ranijima o kojima sam govorio.

Ovi dodatni odlomci počinju s jednim iskazom o sekularizaciji: providnost kao čovjekov vodič zamijenjena je poviješću koja je, međutim, sama (to jest, bez »vječnih vrijednosti), sotonski vodič pod čijim je pokroviteljstvom tvrdnja o buntovništvu postala krinkom, uglavnom nesvjesnom, za slavljenje potčinjenosti (234); revolucionarne su ideologije (247) također postale krinkom, i opet nesvjesnom, oduševljenog konformizma, dok se »politika, da bi zadovoljila zahtjeve pobune, mora podrediti vječnim istinama« (298). Ovo međutim još nije adekvatan opis našeg stanja, jer mi služimo sa strašću; da nije tako, uništile bi nas mnoge tehnike koje su se razvile i rafinirale da bi ubile one među nama koji su krivi za mnoge vrste i stupnjeve nekonformizma. Što se tiče povijesti kao jedinog apsoluta, i što se tiče potčinjenosti, uključujući kaznu za nedovoljnu potčinjenost, nema neke bitne razlike između takozvanog Istoka i takozvanog Zapada. Razlika koja je danas, ili u povijesnom smislu, značajna — značajna za sudbinu čovjeka i čovječanstva — jest razlika između prihvaćanja povijesti i njezina odbacivanja, pobune protiv nje; između utrnuća ljudske prirode i afirmacije ljudske prirode (250). Da to stavimo u odnos prema predaji: za Camusa, slika čovjeka koji odgovara ideji pobune jest slika njega kao bića koje se može buniti, slika čovjeka koja odgovara ideji predaje i uhvata (otkrića, ulova) je slika njega sposobnoga za *to* (»Vjera«, 49). Obje su slike povijesne, to jest koncepcije su čovjeka, što nastoje odgovoriti vremenu u kojemu živimo, što proizlaze iz susreta s našim vremenom, iz predaje u takvoj prilici, iz pobune protiv njega.

Daljnji dijagnostički iskazi sadržani su u četvrtom dijelu, »Pobuna i umjetnost«, i petom (posljednjem), »Mišljenje Juga«.

Međutim, prije nego što dođemo do njih moramo shvatiti odnos između pobune (i predaje) i stvaranja; moramo naime upoznati Camusovu koncepciju onoga, što bi se moglo nazvati arhitipom pobune, »metafizičku pobunu« (s kojom se bavi drugi dio njegove knjige. Prometej, Epikur, Lukrecije, Kain, Sade; romantičari; Dostojevski, Stirner, Nietzsche; Lautréamont, Rimbaud, nadrealizam): to je »pokret kojim čovjek protestira protiv svoga položaja i protiv čitavog svijeta« (25). Ono što mu je

zajedničko s umjetnošću jest »zahtjev za jedinstvom«, stvaranje »univerzumâ« (225) i osporavanje zbilje »u isto vrijeme podavajući joj jedinstvo« (276). Usporedba bi, međutim, mogla biti još eksplicitnija i jasnija. Ako je umjetnost, između ostaloga, stvaranje, to jest pravljenje nečega drugog od onoga što je umjetnik našao, to podrazumijeva ne-prihvaćanje onoga što nalazi. Camus kaže: »Pomoću postupka koji umjetnik nameće zbilji, on izjavljuje intenzitet svoga odbacivanja. Ali ono što zadržava od zbilje u univerzumu koji stvara, otkriva stupanj u kojemu pristaje bar na jedan dio zbilje« (269). Ovdje, imamo posla s umjetnošću uopće, ne umjetnošću koja ima određen sadržaj, kao što je politički sadržaj. U takvom općenitom, univerzalnom, vanpovijesnom, fenomenološkom smislu, umjetnost je Camusova »metafizička pobuna«, ali u umjetnosti kao njezinu modusu, metafizička pobuna poprima oblik *pravljenja*, naime pravljenja nekog predmeta, koji se naziva umjetničkim djelom. Prema tome, *locus* pobune u umjetnosti *jest* stvaranje (očevidno, ne »buntovno« kritiziranje ili komentiranje). A to se tiče i revolucije; samo što je medij revolucije, koji odgovara pravljenju u umjetnosti, djelovanje. Živimo u vremenu, nastavlja Camus, kada se pitamo da li su stvaranje i revolucija (272), pravljenje i djelovanje, mogući, jer iako poznajemo mnogo toga što je umjetnost, mnoge revolucije, ogromnu količinu pravljenja i djelovanja, time nije rečeno da možemo stvarati i djelovati: tradicija je prestala da nas nadahnjuje; traži se nešto novo: »preporod jedne civilizacije« *(ibid.)*

Tako znamo i za mnoge primjere predaje, ali mi se sami moramo predati; tradicija nam ne pomaže; mi smo u diskontinuiranom odnosu s poviješću (»Kriza«, 17).

Među »raspoloživim« tradicijama, koje ipak nisu raspoložive, nalaze se za pobunjenika »groznica uništenja i prihvaćanje totaliteta«, od kojih zna (i dalje) da ni jednu ne može afirmirati; a za umjetnika »strast za formalnošću i totalitarno prihvaćanje zbilje« (273) od kojih se ni s jednom ne može složiti. Prve su oblici totalitarne organizacije; druge, oblici totalitarne umjetnosti. Obje su izrazi nihilizma, dogmatičkog ili razuzdanog, koji sjedinjuje svijet u kome živimo, zaprežući ga, svodeći ga na jedan pravac, čineći ga komfornijim, gušeći civilizaciju koja može biti samo stvorena (pobunom, predajom), a ne zapovijeđena ili »izvršena«.

»Duboki sukob ovog stoljeća« jest »između sila pobune i sila cezarske revolucije« (250); kasnije (299) Camus ga formulira kao sukob između »njemačkih snova i sredozemnih tradicija«, »između povijesti i prirode«. Obje formulacije su u bliskom odnosu. Nemogućnost da se povijest transcendira (kojoj su njemački mislioci, uistinu, gotovo sigurno pridonijeli više nego bilo koji drugi) završava u »cezarskoj revoluciji«, u nihilizmu; a s obzirom da je povijest jedini apsolut, ona podvrgava i prirodu, uključujući ljudsku prirodu — potonju, kao što smo

već vidjeli, do takve mjere da se negira njezina egzistencija; dakle, ako je povijest jedini apsolut, čovjekova je priroda ne može transcendirati, pa se mora prilagoditi diktatima povijesti i ne može se priznati za autonomnu. Međutim, ovaj stav u odnosu na ljudsku prirodu proteže se na prirodu općenito: jedini odnos prema njoj jest odnos vlasti i upravljanja (protiv kojih se »predaja« također bori[5]): to nije odnos uživanja, priznavanja, posredovanja, umjerivanja. Potonje, umjerivanje jest, međutim, unutrašnji dio same pobune (ako i kao unutrašnji sukob) (301). Povijesno i geografski, umjerivanje je smješteno u kulturu Sredozemlja; njezino odsustvo, u Njemačkoj (299).[6] Značenje takvog umjerivanja kao djela pobune i njegove srodnosti s nekim karakteristikama predaje — srodnosti koju Camus, idući od umjerivanja prema ljubavi, razvija i dalje — jasnije ćemo vidjeti kasnije; sada smo još uvijek na temi Camusove karakterizacije našeg vremena.

Nalazimo se, međutim, gotovo na kraju te teme; ostaju još samo dva Camusova zapažanja koja nas, uistinu, vode idućoj temi. Camus kaže da živimo u vremenu kada je pobuna — njezino »životno gibanje«, njezino davanje svega sadašnjosti, koje je istinska velikodušnost prema budućnosti, njezina ljubav i plodnost — izdana revolucijama kojima smo bili svjedoci (komunizam, fašizam, nacizam), s njihovom zlovoljom, njihovim poricanjem života, njihovim ropstvom, ogorčenjem, zlobom, tiranijom, koje su sebi dopustile ili ih počinile u ime sile i povijesti, koje legaliziraju njihove ubilačke i neumjerene mehanizme. U takvoj situaciji nova pobuna je posvećena; i — Camus kao da kaže —ako se samo sjetimo tko smo, možemo joj doprinijeti svjesnije i s više nade. Čini se, međutim, da Camusovo opravdavanje takve nade — »neizbježno postoji jedno svijetlo« — ne laže (304—305), jer i ne može lagati, time što je prilično naglo izražena, osim u nekim drugim mislima, koje ovdje još nisu nastavljene, a koje dopuštaju da se ekstrapolira *zov* koji vodi tomu svijetlu. Jedna je od njih da »u samom srcu našeg društva (postoji) u čovjeku sve veća svijest o ideji čovjeka« (20); a okrećući se njegovim izričitim iskazima o samoj pobuni, počinjem s onima koji govore o njoj kao o čovjekovoj ulozi.

---

5) »Vjera«, 44, 46; »Kriza«, 24, 26; »Estetsko iskustvo«, 212, 214; »Studij zajednice«, 262, 263.

6) I ja sam, sjećam se, pisao o njemačkoj »bestemeljnosti« ili »dubini« i njemačkoj nostalgiji za Sredozemljem u radu »On Germany and Ourselves«, Southwest Review, 41 (Winter 1956), našeg vremena s kakvom se Camus bori.

III. POBUNA KAO KARAKTERISTIKA ČOVJEKA; UMJERENOST; VELIČINA

I ove odlomke o pobuni radi čovjeka razmatrat ću redoslijedom u kojemu se nalaze, ali započinjem s ovim iskazom o predaji: »U predaji čovjek, tko god on bio, bačen je natrag na ono što zbilja jest, a. . . ono na što je bačen natrag u isto je vrijeme ono što mu je zajedničko s drugim ljudima« (»Kriza«, 20).

Pobunjenik, piše Camus, djeluje »u ime izvjesnih vrijednosti. . .koje su zajedničke njemu i svima ljudima« (16), »u obrani jednog dostojanstva koje je zajedničko svima ljudima« (18); on afirmira »prirodu koja je zajednička svim ljudima (250); on priznaje »glad za slobodom i dostojanstvom koju svaki čovjek nosi u svom srcu« (276), »zajedničko dostojanstvo čovjeka« (277), »dostojanstvo zajedničko svim ljudima«, »zajednicu ljudi« (281), »prirodu zajedničku svim ljudima« (294).

On se buni protiv ljudske sudbine (metafizička pobuna) ili protiv nekih posebnih čovjekovih uvjeta (povijesna pobuna). Prema tome, bez obzira na njezin povod, pobuna, ako sama sebe ne izdaje, uvijek je *radi* čovjeka, radi svih ljudi, radi čovječanstva, radi ideje čovjeka, radi slobode, dostojanstva, ljepote, zajednice ljudi, radi ljudske prirode, i tako *protiv* ideje čovjeka kao predmeta, povijesnoga ili nekakvog drugog, i protiv smrti, jer ona smanjuje mogućnost čovjekove pobune. Njezino 'da' je za čovjeka, njezino 'ne' je protiv svega što bi ga iskrivilo.

Sukob između umjerivanja i pobune, inherentan u pobuni, »stvoren je i ovladan inteligencijom« (301). Moram svoju pobunu učiniti umjerenijom, kako njezin eksces ne bi ljudsku sudbinu pogoršao umjesto da je popravi. Ali ima još jedno značenje umjerivanja u odnosu na pobunu. Camus ga ne tumači, ali ga sugerira, naglašavajući da je nemoguće poricati pravo drugima da žive (7—8) i da je nemoguća neka »filozofija vječnosti«, okretanja od svijeta i od povijesti (287). »Apsolutna negacija« (7) je nemoguća, a nemogući su i apsolutno ne-nasilje, apsolutno oslanjanje o povijest, apsolutno oslanjanje o milost (287); napokon, apsolutna pravda ili apsolutna sloboda, obzirom da te dvije potonje protivurječe jedna drugoj (291): drugo značenje umjerivanja jest da nema *jednog* načela koje bi moglo upravljati čovjekovim životom, pojedinačnim ili društvenim, nego da se načela kojima se on rukovodi moraju uzajamno umjerivati. Ne mogu uvijek postupati isključivo prema načelu pobune, ne-nasilja, nasilja, pouke povijesti (jer to bi značilo oportunizam i nihilizam), milosti (jer to bi značilo ravnodušnost prema zlu), pravde, slobode, ako se ne želim odreći svoje odgovornosti — koja također znači da bilo koje načelo, ako je uzdignuto do stvarnog monopola više ne pripada ovom svijetu, više ne vodi ovaj svijet, nego u tom zlokobnom smislu pripada drugom svijetu. Rekao sam već da ovo, naravno, vrije-

di i za predaju.[7] Čak čovjek definiran kao biće sposobno za predaju i za uhvat živi u ovom svijetu; čak čovjek kao pobunjenik (285).

U jednom odlomku o Rimbaudu Camus piše da pjesnikova pobuna protiv smrti njega vraća »onom dijelu zajedničkog ljudskog iskustva koje se nehotice podudara s veličinom« (90). Kako da to shvatimo, kako je Camus to shvaćao? Sigurno, nije dovoljno imati nešto zajedničko sa svim ljudima pa da se bude velik: nema veličine u tome što čovjek ima tijelo, jede, spava, vezuje uzice na cipelama. Postoji međutim priča o mladom židovskom učenjaku koji je htio posjetiti čudotvornog rabina, ne da bi kod njega učio, ne da bi s njime molio, nego da gleda kako on vezuje uzice: individualna veličina čini običnu ljudskost velikom, i to je vjerojatno jedno značenje tog odlomka. Ali ima još jedno: Rimbaud je bio velik, ponovno je zadobio svoju veličinu nakon što je odlutao od sama sebe, ponovo je priznao ljudsku sudbinu čak u pobuni protiv nje: ali ne poričući je, ne time što bi pao žrtvom oholosti. Ne znam da li bi Camus držao da svako ljudsko biće suočeno sa smrću ima veličinu: možda; i on izdvaja Rimbauda, jer nas izvanredni čovjek koji umire jače podsjeća na ljudsku sudbinu od čovjeka koji je suočen sa smrću ali ga ne smatramo izvanrednim; on je prikladniji da nas podsjeti na same sebe, da se podsjetimo tko smo — a to je što čine i pobuna i predaja. Citiram ovdje nešto o »totalnom iskustvu« — sinonimu »predaje«: »Totalna iskustva i ono što se tim izrazom naznačuje, suprotstavljaju stravi... sliku čovjeka za koga apsolut nije samo strava nego i dom, za koga »ekstremna situacija« izaziva ne samo smrt nego i njegovu veličinu«.[8] Što se tiče veličine, ovime se kaže da je čovjek sposoban poboljšati svoju sudbinu i da se u to uvjeravamo svaki put kad čovjek djeluje prema toj sposobnosti. Ali ta formula traži bliže određenje, a na takvo određenje navodi i misao na posebne ljudske okolnosti u kojima se nalazimo u ovom povijesnom vremenu: tajnu policiju, nuklearnu bombu, koncentracione logore i logore s robovskom radnom snagom — totalitarizam, Camusov nihilizam i obogotvorenu povijest. Danas čovjekova veličina počinje sa spoznajom takvih posebnih okolnosti i raste u borbi za istinu — za pronalaženje istine — koja bi ih prevladala. Ima mnogo različitih uvjeta i načina takve borbe: protest, građanska neposlušnost, otpor, drugačije političke djelatnosti, analiza, filozofija, umjetnost: danas su to oblici, što ih poprima čovjekova sposobnost da se buni i da se predaje i zahvaća. U drugim vremenima možda je poprimila ili može poprimiti drugačije oblike.

---

7) Jer je čovjek »miješani fenomen« (»Studij zajednice«, 244—246); v. posljednji odlomak u Odjeljku V, niže.

8) »Vjera«, 46; »Kriza«, 26; »Estetsko iskustvo«, 214; »Studij zajednice«, 263.

»Totalno« iskustvo: Camus vjerojatno ne bi izabrao taj termin; on bi možda govorio o »unitarnom« iskustvu. Kako ja upotrebljavam taj izraz, međutim, »totalno« treba da označava nediferenciranost iskustva i da nas podsjeti na suprotstavljanje samog iskustva totalitarizmu.[9] Ovdje Camus možda ne bi bio ironičan na jednak način. On suprotstavlja »totalitet« »jedinstvu« (273). Čovjekova strast za »boljim« životom ne teži za »drugačijim«, ona teži za »ujedinjenim«; ta strast, »koja uzdiže duh nad banalnosti jednog raspršenog svijeta. . . strast je za jedinstvom« (262) — istim jedinstvom koje je postigao u »totalnom iskustvu«, u predaji, u kojemu se svi ljudski »vidovi, karakteristike, mogućnosti slijevaju u jedno« (»Vjera«, 40; »Kriza«, 20).

Čak u odlomku iz Camusa koji je upravo citiran — a to je među svim odlomcima o jedinstvu i totalitetu onaj koji je najviše usredotočen na pojedinca — postoji, međutim, bar neki odnos između pojedinčeve strasti za jedinstvom i jednog ujedinjenog svijeta. U svim drugim odlomcima raspravlja se o jedinstvu i totalitetu samo kao o predikatima svijeta, napose našeg današnjeg svijeta; jer temeljna pojava iz koje proizlaze Camusove analize je totalitarna lakrdija jedinstva — upravo »totalitet«: »Može li međutim, totalitet tvrditi da je jedinstvo? To je pitanje na koje mora odgovoriti ova knjiga« (108). Tu nam se opet govori o zlokobnom apsolutizmu povijesti, o pomoći što dolazi sa Sredozemlja (priroda i ljepota; usp. raniji uput (na 299) i o »strasti, sumnji, sreći i maštovitom izmišljanju« ka) o sastojcima ljudske veličine (240). Camus zna postati ironičan u svojoj srdžbi zbog izdaje boljševičke revolucije — u kojoj »put k jedinstvu prolazi kroz totalitet« (233) — ali on trijezno vrši opću distinkciju između pobune, koja zahtijeva jedinstvo, i povijesne revolucije (uključujući naravno nacističku »revoluciju«) koja traži totalitet (251): čim pobuna popusti takvom traženju, »dobiva za svoj udio najočajnije senzacije samoće. Željela je ući u zajednicu s čovječanstvom, a sada nema druge nade nego da u toku godina, prikuplja jednog po jednog, samotne ljude koji borbom probijaju svoj put prema jedinstvu (280).

Camus dovodi taj problem i u odnos prema umjetnosti, koja je danas suočena s opasnošću da postane žrtvom totaliteta (uz opasnost da »umre i postane«, što umjetnost uvijek jest): »stvarati danas znači stvarati opasno« (274) — ili tačnije: pred licem dviju opasnosti.

---

9) Za uput vidi prethodnu bilješku.

Dok pod totalnošću Camus očito podrazumijeva prinudnu jednoobraznost, njegovo značenje jedinstva manje je jasno. Osjećaj koji smo o tomu ipak sigurno stekli, mogao bi se objasniti ako se sjetimo umjerivanja kao međusobnog prilagođavanja vodećih načela: jedinstvo je pomirenje, a inteligencija, rečeno nam je, zadobiva vlast nad sukobom između pobune i umjerivanja. Rukovođenje bilo kojim pojedinačnim načelom bilo bi totalitarno, dovelo bi do »totaliteta«. Camus, međutim, samo dodiruje jedan od temeljnih problema našeg vremena: Naime, kako se, s obzirom na stupanj i proširenost pismenosti, svih vrsta tehnologije, te »teorije političke slobode« (20), može opća suglasnost stvoriti, umjesto da se iznudi (što bi bilo jednako da se izbriše). Ili je »jedinstvo« u društvenom smislu nešto poželjno ali zastarjelo, nešto što pripada prošlim razdobljima, naslijeđen pojam za koji bi dublja analiza sadašnjosti otkrila da ga treba zamijeniti nekom idejom koja, međutim, još treba da se pronađe?

V. APSOLUT, POŠTOVANJE, GOVOR, SLOBODA

Napustit ćemo na neko vrijeme društveno područje, i vratiti se pojedincu: njegovu odnosu prema bogu danas.

»Znamo da je Nietzsche javno zavidio Stendhalu na epigramu: 'jedina isprika za boga je ta da ne postoji' (267). 'Ako u bogu ne možemo naći veličine, nećemo je nigdje naći', kaže Nietzsche. 'Treba je poreći ili je stvoriti' (71)«.

Ta dva odlomka čitam skupa s ovim malo duljim:

»Uistinu, ljudi se drže svijeta i ogromna većina ne želi da ga napusti. Daleko od toga da bi ga željeli zaboraviti, oni naprotiv pate što ga ne mogu dovoljno potpuno posjedovati, otuđeni građani svijeta, prognanici iz vlastite zemlje. S iznimkom živahnih trenutaka ispunjenja, sva zbilja je za njih nepotpuna. Njihove im akcije izmiču u obliku drugih akcija, vraćaju se neočekivano prerušene da im sude, i nestaju poput vode koju je Tantal žudio da pije, u neki još neotkriveni otvor. Da bi se upoznalo mjesto tog otvora, upravljalo tokom rijeke, razumjelo život, napokon, kao sudbinu (»Nije dovoljno živjeti, mora postojati neka sudbina koja ne mora čekati na smrt« (262) — to su njihove istinske težnje. Ali ta vizija koja će ih, bar u carstvu svijesti, pomiriti s njima samima, može se jedino javiti, ako se uopće javi, u prolaznom trenutku koji je smrt, u kojemu se sve svršava. Kako bi se samo jednom opstojalo u svijetu, potrebno je nikada više ne opstojati (260—261).«

Ovu zbirku odlomaka stavljam nasuprot zapažanju da je u predaji ili totalnom iskustvu *osjećaj*.

»ono što je totalno; njegov uhvat, njegovo spoznajno popuštanje, nikada ne može iscrpsti iskustvo, nego mu su samo pribli-

žiti. Iskustvo se povlači od onoga koji se predaje kao voda iz mreže i izaziva ga da ga istraži, iznađe. Ovo je zato što, riječima Ericha Franka, 'ono što se može shvatiti još nije bog'. Zato bi se mogao dopustiti paradoksalni iskaz da je istinski dokaz za boga grčeviti pokušaj da se bog porekne. . . u totalnom iskustvu, u predaji, postoji dijalektika 'umiranja i nastajanja'.«[10]

»Bog« je personalizirano, humanizirano ime za apsolut — apsolutni apsolut. S obzirom da je to, ne može ga se susresti, jer ga sam susret, poput fizičkog susreta koji je podvrgnut zakonu neodredljivosti, dovodi u odnos prema onomu koji ga susreće, čovjeku. »Jedina isprika za boga je ta da ne postoji«, to bi se moglo u ovom kontekstu protumačiti kao odbijanje mogućnosti da se spozna apsolut, kao drugi način da se kaže ono što je upravo rečeno. Pa i tako ne možemo bez apsoluta, insistira i Nietzsche: ako ga poreknemo u obliku boga, moramo ga stvoriti na drugi način; moglo bi se dodati da, kad bismo ga porekli u bilo kakvom obliku, morali bismo to učiniti u njegovo ime,[11] jer kako bismo inače imali moć poricanja: Poricati apsolut može se samo nakon što ga znamo; njegovo poricanje je arhitip afirmacije poricanjem. Drugi citat je posvetovljena parafraza Frankova iskaza »da je istinski dokaz boga grčevito nastojanje da se bog porekne«.

Treći odlomak je također o susretu s apsolutom. »S iznimkom živahnih trenutaka ispunjenja« — to jest, osim u predaji — »sva zbilja za ... (ljude) je nepotpuna«. Ali Camus govori više o akcijama, nego o znanju, iako ljudi, kaže on, žude za nekom vizijom, relativno apsolutnom vizijom, to jest zadovoljenim znanjem: »Njihove akcije... nestaju... u neki još neotkriveni otvor«, a upoznati taj otvor njihova je istinska težnja, čije postignuće će ih »pomiriti s njima samima«. Ono što slijedi crpe za Camusa svoje značenje iz konteksta istog pasusa, u kojemu raspravlja o romanu; ja sam ga citirao jer je poučno ako umjesto smrti u doslovnom smislu, kao što to želi Camus, mislimo o smrti u psihološkom smislu u kojemu je ona karakteristična za predaju: iskustvo napuštanja, lišavanja sebe, suspendiranja, »umiranja« i tako »postajanja«, upravo »predaje i uhvata« ili, Camusovim riječima, »vizije«. Ako je tako, kaže da je uhvat čovjekova istinska težnja.

Ovdje on dalje ne govori o pobuni. Ali ono što kaže o pobuni nije samo kompatibilno, nego je komplementarno: to je nužno s obzirom na činjenicu koju nikad ne smijemo zaboraviti ako

---

10) »Vjera«, 47 (porijeklo citata: Erich Frank, »Philosophical Understanding and religious Truth«, London, New York, Toronto: Oxford University Press, 1945, str. 43).

11) »Nisam rekao 'isključuje boga', što bi i dalje značilo afirmaciju«, piše Camus u jednoj bilješci (»Sizifov mit«, str. 30, b. 7); »Svako hulenje je u krajnjoj liniji sudjelovanje u svetosti« (»Pobunjeni čovjek«, str. 55).

bismo htjeli reći istinu o čovjeku, da živi u ovom svijetu; to jest, ako priznamo da čovjek nije monada. Nije dovoljno shvatiti da predaja podrazumijeva pobunu (Camusovu »metafizičku pobunu«), naime pobunu protiv cjelokupnosti danoga (»totalitet« danoga? Postoji li neki argument za »totalni«, totalitarni karakter svemira; moramo li priznati neki metafizički totalitarizam, totalitarnu zbilju, i boriti se protiv njih?); nije dovoljno težiti ka spoznajnoj ljubavi, pa niti je doseći. Jer živimo u društvu, kulturi, povijesti, politici.

Ovo je naravno neizbježni dom i povijesnog pobunjenika. Ali povijesni pobunjenik ne ubija i ne umire »radi toga da proizvede biće koje mi nismo«; naprotiv on objavljuje da »moramo živjeti i dati da se živi, kako bismo stvorili to što jesmo« (252). A tako i onaj koji se predaje — u najmanju ruku za to, što zna da ako se predaja (koja se, naravno, ne može narediti) ne desi »prilikom jedne osobe, ta osoba i onaj koji se ne predaje bit će povrijeđeni, pa makar samo u usporedbi s onim koji su mogli postati da je do nje došlo. Tako među ljudskim bićima dolazi do neprestanog povređivanja, a želja da se ono smanji ulijeva poštovanje, milosrđe i vjeru u odnosu na čovjeka i ljude... (»Vjera«, 46).

Jer čovjek kao biće koje se može buniti i predavati se dostojan je poštovanja — čak ako se ni u kojem posebnom trenutku ne buni ili ne predaje: znamo da činiti tako pripada njegovoj biti, i samo time što nećemo zaboraviti možemo »stvoriti to što jesmo, mogu »*postati* ono što sam inače samo potencijalno (»Vjera«, 40; »Kriza«, 20). I to ne samo u svojim dnevnim odnosima s drugima, nego i u »povijesnoj pobuni«.

Kako bi se živjelo i dalo živjeti, kako bi se očitovalo poštovanje, milosrđe i vjera u ljude, potrebno je da ljudi međusobno razgovaraju, inače »ropstvo, laž i strava« (284) ušutkavaju ljude i sprečavaju ih da zajedno rade na svom položaju: mora biti »jasnog jezika i jednostavnih riječi« (283) bar da bi se dokazalo da je ovaj nezbiljski, ili, u smislu koji se ne odnosi na neko psihološko stanje, da se provjeri uhvat, da se učini svjesnijim da se učini raspoloživim za nasljeđe čovječanstva, ili u dijalogu da se govornici »predaju« temi razgovora, prilici, jedan drugome), čak da potiču predaju; ili da se predloži ili učvrsti pobuna; ili jednostavno da se, jasnije nego što to može biti bez otvorene diskusije, otkrije o kakvim se okolnostima radi: govor, uključujući šutnju koja je jedan način govora, a ne šutnju koja je odsustvo govora (koju Camus, naravno, spominje suprotstavljajući je govoru), ima čudesno mnogo značenja, načina i učinaka, od kojih je najradikalniji onaj o kojemu Camus citira Shelleyevu frazu da su pjesnici »nepriznati zakonodavci

svijeta« (269) — a mogao je citirati i Hölderlina: »Was bleibet aber, stiften die Dichter.«[12]

Činjenice pobune, predaje i društva zajedno služe i za definiranje čovjekove slobode. (284). Priznajući čovjeka, pobunjenik i onaj koji se predaje priznaju čovjekovu slobodu i, ovdje također, priznaju umjerivanje — ni sama pobuna ni sama predaja ne mogu, kao što smo vidjeli, biti monopolističko načelo; kad bi to htjele biti, to bi ih izdalo, a izdalo bi i čovjeka. Ali kao što smo morali pobliže odrediti, to jest povijesno relativizirati, Camusov iskaz o ljudskoj veličini, moramo to učiniti i u odnosu na čovjekovu slobodu. Sugerirao sam da čovjekova veličina *danas* počinje s priznavanjem njegova sadašnjeg položaja i razvija se u borbu za istinu koja treba da ga prevlada. I slobodu treba tvrditi kao povijesno relativnu (uz to što je relativna kao svako drugo načelo):

»U onoj mjeri u kojoj sloboda od nestašice, konkretna supstancija svake slobode, postaje zbiljskom mogućnošću (iznad svega zbog tehnološkog razvitka), slobode koje pripadaju stanju niže proizvodnosti gube svoj raniji sadržaj. Nezavisnost mišljenja, autonomija, i pravo na političku opoziciju gube svoju temeljnu kritičku funkciju u društvu koje je izgleda sve sposobnije da zadovolji potrebe pojedinaca pomoću načina na koji je organizirano... Međutim, društvene kontrole zahtijevaju ogromnu potrebu za proizvodnjom i potrošnjom otpadaka; potrebu za otupljujućim radom tamo gdje on više nije zbiljska nužda; potrebu za oblicima relaksacije koji ublažuju i produžuju tu otupljelost; potrebu za održavanjem takvih varavih sloboda kao što su slobodna utakmica uz propisane cijene, slobodna štampa koja samu sebe cenzurira, slobodan izbor među proizvodima raznih firmi i među tehničkim napravama.... Sloboda inicijative od samog početka nije bila samo blagoslov. Kao sloboda rada ili gladovanja, ona je značila trud, nesigurnost i strah za najveći dio stanovništva. Da pojedinac više nije prinuđen da se pokaže na tržištu, kao slobodan ekonomski subjekat, nestanak te vrsti slobode bio bi jedno od najvećih postignuća civilizacije. Tehnološki procesi mehanizacije i standardizacije mogli bi otpustiti individualnu energiju u jedno još nepoznato carstvo slobode onkraj nužde. Sama struktura ljudske egzstencije bila bi izmijenjena; pojedinac bi bio oslobođen od rada koji mu nameće tuđe potrebe i tuđe mogućnosti. Pojedinac bi bio slobodan da autonomno raspolaže životom koji bi bio njegov vlastiti. Kad bi proizvodni aparat mogao biti organiziran i usmjeren tako da zadovoljava životne potrebe, njegova bi

12) Fridrich Hölderlin, »Andenken« (»A ono što ostaje, stvaraju pjesnici«).

kontrola mogla biti centralizirana; takva kontrola ne bi sprečavala individualnu autonomiju, nego bi je omogućavala.«[13]

Ovaj citat od Herberta Marcusea — koji je, poput Camusa, pobunjen *protiv* temeljnih crta našeg društva, za čovjeka — mogao bi naznačiti pravac koji, mislim, moramo istraživati ako bismo željeli postići povijesno adekvatnu koncepciju slobode — šta više: ako bismo htjeli postići slobodu koja toj koncepciji odgovara. Ova koncepcija ukazuje na upravljanje, ne ljudima, koje obilježava najnaprednija današnja industrijska društva, nego materijalnim potrebama ljudi i materijalnim aspektima njihovih nematerijalnih potreba. Ona traži duboke promjene u privredi, strukturi vlasti, raspodjeli zanimanja i drugomu, a to bi sve možda trebalo početi od promjena u koncepciji i praksi rada i slobodnog vremena.[14] Išlo bi se preko granica ovog ogledala kad bi se pošlo dalje od ove sugestije i analiziralo, na primjer, što bismo mogli znati o izgledima da dođe do takve slobode umjesto da umremo, doslovce u nuklearnim eksplozijama, ili »upravljani ili organizirani do smrti«, ili oboje: jasno je, međutim, da se radi samih sebe moramo buniti i predavati se, a jedno i drugo znači biti radikalno kritičan prema našem stanju.

Moram, međutim, ići dalje, istražujući metafizičku koncepciju čovjekove slobode, jer je ta usko povezana s metafizičkom i s povijesnom pobunom, i s predajom. U jednom odlomku (140—141, gdje interpretira Hegela), Camus ukazuje na to da »postoje, od najstarijih vremena, dvije vrste svijesti«, svijest roba i svijest gospodara. Povijesni je značaj roba (i njegove svijesti) da se buni; a gospodara (i njegove svijesti) da ga na to pobuđuje:[15] »povijest čovjeka je u izvjesnom smislu ukupan zbir njegovih uzastopnih pobuna« (107); »instinktivna pobuna ljudskog srca postupno napreduje kroz stoljeća« (102); a Camus govori i o »sve većoj samosvijesti čovječanstva, dok ide svojim tokom« (20). Na drugom mjestu (250—251), Camus implicitno odgovara na pitanje, kad više neće biti potrebna pobuna, to se neće desiti *nikada*, dokle god bude povijesti; smatrati nešto drugo bilo bi izdati pobunu, nadomjestiti jedinstvo totalitetom, zamijeniti »mi jesmo« sa »mi ćemo biti« (282). To

13) Herbert Marcuse, »One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society«, Boston, Beacon Press, 1964, pp. 1, 7, 2.

14) Usp. o ovom posljednjem,: »Ad Hoc Committee on the Triple Revolution, »The Triple Revolution«, u »Liberation« 9, 2 (April, 1964), 9—15.

15) U tom odlomku nalaze se ove rečenice: »Sama agonija smrti doživljena u poniženju čitavog bića podiže roba na razinu ljudskog totaliteta. On od sada zna da ta totalnost postoji. . .«: Camus ovdje ne oklijeva upotrijebiti »totalitet«, a da ga ne suprotstavlja »jedinstvu« ili ironično (kao u »totalnom iskustvu«), već prije kao sinonim za »potpunost« ili »punoća«.

znači da smo za uvijek »podijeljeni«; čak bez ropstva mi smo sami i gospodar i rob, jednako gospodar-i-sluga i »čovjek protiv svijeta gospodara i roba« (284).

Nastavljam (a da ne znam da li bi se Camus s ovim složio): neizbježna dvojnost svijesti ili prirode čovjeka dolazi od činjenice da je on također dio kosmosa — koji se sastoji od mnogih drugih dijelova čije karakteristike ima i čovjek — i jedinstven je u kosmosu. On je »miješani fenomen«:[16] ima crta koje dijeli s drugima i takvih koje ima samo on, koje su isključivo njegove, bitno ljudske. On je predmet, organizam, životinja, ima težinu i druge bezbrojne karakteristike koje su također oznake drugih sadržaja kosmosa, ali on i govori, označava, simbolizira, buni se, predaje se, žudi za slobodom, pravdom, ljepotom: po tim i drugim elementima svoje prirode on je sam u kosmosu. Da pobliže odredimo Camusove natuknice o povijesti čovjeka i ljudske svijesti, moglo bi se reći da ta povijest očituje sve veću pažnju prema onome što je bitno u čovjeku, pa odatle sve veća spoznaja o onomu što je bitno u sve više vrsta ljudi (žena, djece, etničkih, vjerskih i drugih manjina) i sve veći napor da se odijeli zadovoljavanje potreba koje nisu bitno ljudske (hrana, odjeća, zaklon i mnoge druge) od kretanja prema životnom cilju pojedinaca i da se oni umjesto toga zadovolje strojevima i upravljanjem. Nedavni stupnjevi tog procesa jesu industrijska, atomska i kibernetička revolucija, proširivanje političkog prava glasa, uključujući takve popratne bitke, kakve se vode u Južnoj Africi i na jugu Sjedinjenih Država, i stvaranje nacija od plemena i plemenskih društava u Africi i Aziji. Buniti se u tom smislu, znači boriti se protiv ograničavanja i za proširenje svijesti, a razlika između pobune i predaje jest da predaja nije borba: ako ona i *jest* proširenje svjesnosti i uključuje borbu, ta se ekspanzija naprosto zbiva, odbacivanje ograda u svijesti se podrazumijeva, ali ni jedno ni drugo nije cilj predaje.

Nalazimo se na prekretnici povijesti kakve još nije bilo, i na kojoj moramo ili napraviti jednako takav korak naprijed bez presedana u tendenciji koja je obilježava — bez obzira kako polagana, vijugava i puna recidiva bila na trenutke; ili će pak kratkovidan otpor zbog uvriježenih interesa, inercija, privilegija, postati panikom koja vodi u samoubistvo gotovo planetarnih razmjera; ili napokon, materijalne koristi, omogućene istim tehnološkim razvojem koji je doveo do atomske bombe, učinit će nas dovoljno mnogo neosjetljivim, tako da će se čovječanstvo moći zadovoljiti sa ne-bitno ljudskim, to jest, pod-ljudskim (sub-humanim) opstojanjem.

---

16) Usp. uput na bilj. 7 gore.

VI. POBUNA I PREDAJA

Osjećam da sam sada spreman doći do jezgre stvari, do usporedbe između pobune i predaje. Dosta se toga već moglo vidjeti, te ja u prvom redu želim da to sredim, da vidim gdje sam, odnosno gdje smo. Učinit ću to naprosto onim redom kojim se pokazalo. I pobuna i predaja, kao i njihove formulacije, pozivaju da se »živi i stvara«. Obje dolaze (između ostalog) od želje da se »razumije vrijeme u kojemu živimo« i tako transcendira povijest. Tačnije, »pobuna je rođena iz prizora iracionalnosti«, dok je predaja »potraga za pronalaženjem« — primjer za priliku koja bi mogla da je pokrene jest želja da se odgovori na pitanja »što ja to zapravo činim?« i »tko sam ja zapravo?« (»Vjera«, 38); ta se želja rađa iz nastojanja da se govori o vlastitoj krizi, čovjekovoj krizi, da se afirmiraju njegov um i njegova sloboda koju, predajući se, on u najpunijoj mjeri ispoljava (Kriza, 17—18); ona proizlazi iz želje da znanje bude izravnije, a ne »kroz leće prihvaćenih pojmova« (»estetsko iskustvo« 209; usp. »studij zajednice«, 235). Predaja je radikalnija od pobune; ona je odgovor na dublje uznemirenje, korjenitiju sumnju: pobuna, nužno, prihvaća kao zbiljsko ono što odbacuje, dok ga predaja suspendira ili stavlja u zagrade, ili bar nastoji tako učiniti. Slika čovjeka kakva odgovora predaji jest biće koje se može predati i zahvatiti; onakva kakva odgotara pobuni, jest biće koje se može buniti; i predaja i pobuna su stvaranje, a čovjek njihove slike stvaralački je. Predaja i metafizička pobuna su radi čovjeka ili čovječanstva; povijesna pobuna je radi posebnih ljudi, na *ovaj* način radi čovjeka ili čovječanstva. Iako se ni pobuna ni predaja ne mogu zastupati kao monopolističko načelo, njihova ideja i praksa danas pružaju čovjeku šansu za veličinu. Pobuna je radi čovjeka, time što je radi jedinstva; predaja je iskustvo jedinstva, i tako pokazuje da je jedinstvo moguće. Pobuna nadahnjuje pobunjenika, kao predaja onoga koji se predaje, uz poštovanje prema čovjeku i ljudima, poštovanje koje se iznad svega očituje u govoru (od kojega je *Pobunjeni čovjek* jedan primjer, kakvom i ja težim). S obzirom da je zaokupljena zamišljanjem društvene sredine u kojoj bi čovjek imao još bolju šansu da se približi onome koji on potencijalno jest (sredine koja bi bila privlačnija da podsjeti na predaju), osoba čija slika čovjeka je biće koje se može predati i zahvaćati, možda će napraviti obris takve sredine; s obzirom da je zaokupljena zamišljanjem društvene sredine u kojem bi čovjek imao sve bolju šansu afirmacije, to jest, *u kojemu bi imao sve bolju šansu za pobunu radi još bitnije ljudskih težnji*, osoba čija slika čovjeka je biće koje se može buniti, možda će činiti to isto — a obrisi koje su prvi i drugi ocrtavali odražavat će bliskost i sličnost između predaje i pobune. I onaj koji se predaje i pobunjenik žele biti pravedni prema čovjekovoj dvostrukoj prirodi, prema njemu kao »miješanom feno-

menu«, čitajući povijest tako pažljivo kako mogu i djelujući po onomu što su od nje naučili: iako njihovi postupci, proizlazeći ne samo iz činjenice da jedan od njih prihvaća predaju a drugi pobunu, nego iz mnogih drugih okolnosti, vjerojatno će biti različni; ipak, zbog srodnosti njihovih slika čovjeka, ti će postupci ići u istom pravcu. Napokon, pobuna se *bori* protiv ograničavanja svijesti, a za njezino širenje; predaja *jest* zbivanje ili iskustvo proširivanja svijesti: paralela tome, kao što smo već vidjeli, jest da pobuna jeste radi jedinstva, a predaja radi toga da ga iskusi.

Nastavljam time, što ću ispitati razne karakteristike »predaje« u svijetlu onoga što smo naučili o pobuni. Ali u prvom redu mora nam postati jasnija priroda metafizičke pobune, jer mi se njezina razlika od povijesne pobune čini važna i preko tačke do koje ju je Camus razvio, a odlučna je za naše razumijevanje odnosa između predaje i pobune.

Camus izričito ne razlikuje razna značenja što ih zapravo pridaje »metafizičkoj pobuni«, čije je ukupno značenje zato manje jasno nego li značenje »povijesne pobune«. Paralela tome mogla bi biti njegova nejednaka jasnoća koju smo primijetili u vezi sa »totalitetom« — protiv koje se očigledno u ovom povijesnom vremenu povijesna pobuna mora boriti — i u vezi s »jedinstvom« — koja je na neki način cilj, svjestan ili nesvjestan, svake pobune, metafizičke ili povijesne. Kao što smo čuli u Camusovoj početnoj definiciji, »metafizička pobuna je pokret kojim čovjek protestira protiv svog položaja i protiv čitavog svijeta«. Ali već kratki prikaz sadržaja Drugog dijela, koji se njime bavi (a koji je naveden upravo ispred citata koji smo sada ponovili), mogao je već ukazati na to da taj termin mora značiti različne stvari ako se javlja u analizama Prometeja i André Bretona, Lukrecija i Sadea, te drugih pojedinaca i pokreta koji su navedeni. I doista, i ne pokazujući da je svjestan kako barata sa više nego jednim značenjem ili da mijenja značenje u toku svojih analiza, Camus raspravlja o metafizičkoj pobuni kao o *činu* (Prometej) kao o *simbolu* čovjekove sposobnosti da se angažira u ovome (opet Prometej), kao osvetničkom *stavu* ili gledanju (»dvostruka pobuna — protiv svemirskog reda i protiv sama sebe — od sada će biti vodeće načelo Sadeova umovanja«) (38), kao o *sistemu mišljenja* koji će se klasificirati buntovničkim (Romantizam inaugurira. . . estetiku usamljenih stvaralaca, koji su uporni suparnici jednog boga, kojega osuđuju) (53), kao o *stanju duha* ili duše (»pitanje koje sačinjava istinski napredak što ga je Dostojevski postigao u povijesti pobune jest, . . . : može li se živjeti i ustrajati u stanju pobune!«) (58), i vjerojatno u još ponekom smislu.

Predlažem da osnovno značenje »metafizičke pobune« shvatimo kao čin ili — još bolje, kao što ćemo odmah vidjeti — kao iskustvo, upravo čovjekova protesta »protiv svoga stanja i protiv svega stvorenoga«, sa svim drugim značenjima koja proizla-

ze iz tog korijena a koja se nikad ne smiju ispustiti iz vida, Camus kao da svojoj strastvenoj povijesti metafizičke pobune pokatkad dopušta da ga u taj položaj dovede. Ali s obzirom da sam dio svog položaja i dio svijeta, ne mogu, po definiciji, da se upustim u metafizičku pobunu kao u voljni čin — u jasnoj suprotnosti prema povijesnoj pobuni — jer čak ako *hoću* da isključim sebe kao dio svog položaja i dio svijeta, ipak nemam moći da to učinim. Umjesto toga takvo ispuštanje može se desiti samo bez obzira na moju želju (ne kažem: usprkos njoj); one se meni može samo desiti. To je, naravno, karakteristika predaje (nasuprot »predaje nečemu« (»estetsko iskustvo«, 215; »Studij zajednice«, 242—243), i doista, kao što se to već ranije neizravno reklo, metafizička pobuna *jest* predaja. S druge pak strane, svaki slučaj predaje nije metafizička pobuna: to zavisi o njezinom uhvatu. Javljajući se iz predaje, mogu njezin uhvat prepoznati kao metafizičku pobunu — ili kao neodređen broj drugih stvari.

A sada usporedba između karakteristika »predaje« i pobune — povijesne pobune, s obzirom da su po definiciji metafizičke pobune kao predaje, *njezine* karakteristike jednake karakteristikama predaje.

»(1) Totalno angažiranje.[17] U predaji čovjek se angažira, bez unutrašnjih razlikovanja, u samom sebi, u svom činu ili stanju, i u svom predmetu ili partneru — baš kao što ljubavničko »angažiranje« znači sve to troje: u oba slučaja nestaje razlikovanja između subjekta, čina i objekta.«

»Totalno angažiranje« sigurno je i karakteristika povijesne pobune, ali se zaustavlja na tački poslije koje bi cilj pobune postao neizdiferenciran. Inače više ne bi bilo povijesne pobune nego upravo predaje — predaje kojoj je prilika bila ta određena povijesna pobuna i čiji uhvat može, ali ne mora, pokazati da znači slučaj metafizičke pobune.

»(2) Suspendiranje prihvaćenih pojmova. U predaji suspendiraju se pojmovi koje je čovjek prihvatio, uključujući one koji se na neki način odnose na čovjekovo istraživanje — na primjer na njegovu vjeru u plauzibilnost teorija, prikladnost pojmova, važenje pretpostavki i uopćavanja.«

U onoj mjeri u kojoj je istraživanje angažirano u povijesnoj pobuni (preispitivanje cilja, analiza strategije, razmatranje posljedica itd.) ono se tiče onih prihvaćenih pojmova koje pobunjenik smatra značajnim za svoj cilj (uključivši, kao što je već spomenuto, sam taj cilj): njihovo suspendiranje, s obzirom da je uvjetovano tim ciljem, daleko je selektivnije nego u predaji.

---

17) Opisi koji slijede (br. 1—5) uzeti su, katkad uz beznačajne izmjene, iz »Vjere«, 42—44; »Krize«, 22—24; »Estetskog iskustva«, 210—212; »Studija zajednice«, 238—240.

»(3) Pertinentnost svega. S obzirom da su pojmovi selektivni, to jest, s obzirom da biraju, reći da je u predaji »sve pertinentno« drugi je način da se ukaže na suspendiranje prihvaćenih pojmova. Sve što onaj koji se predaje zapaža, pertinentno je, kao što je ljubavniku pertinentno sve na osobi koju ljubi. U tom isključivom usredotočenju u trenutku i na trenutak predaje, »sve« je pertinentno, ali »sve ostalo« nestaje. Svijet, u jednom procesu urušavanja i rastenja, postaje iskustvo u svojoj beskrajnosti. Neizmjerljiva količina materija koje u tom vrhunskom usredotočavanju nastaje za onog koji se predaje, nema značaja — ni za njega ni za osobu koja bi da razumije njegovo iskustvo«.

Ukoliko se »pertinentnost svega« podudara sa suspendiranjem prihvaćenih pojmova, ono što treba kazati analogno je onomu što je rečeno u prethodnom stavku. Ali utoliko što, psihološki, pobuna prije hoće da bude odbacivanje, odbijanje, protest, mržnja, negoli ljubav, kao što je to predaja, javlja se pitanje o razlici, da kažemo na jednostavniji način, između onog »svega« što ljubav vidi i »svega« što mržnja vidi. Tu mogu biti od pomoći dva Camusova odlomka.

»Posramljenoj patnji napuštenog ljubavnika nije toliko razlog što više nije voljen, nego što zna da drugi partner može i mora ponovno voljeti. U krajnjoj liniji, svaki čovjek kojega proždire svemoćna želja da podnese i posjeduje, želi da bi oni koje je volio bili ili besplodni ili mrtvi. To je zbiljska pobuna. Oni koji nisu bar jednom insistirali na apsolutnom djevičanstvu ljudskih bića i svijeta, koji nisu s čežnjom i nemoći drhtali zbog činjenice da ono nije moguće, i nisu tad bili uništeni pokušavajući voljeti neodlučno, stalno prisiljavani da se odreknu svoje čežnje za apsolutnim, ne mogu razumjeti zbiljnost pobune i njezinu mahnitu želju za razaranjem (261—262).«

Drugi odlomak interpretirali smo već prije: »Postupkom što ga umjetnik nameće zbilji, on iskazuje intenzitet svog odbacivanja« — ali zamislimo sada da ta rečenica završava ovako: »on iskazuje intenzitet svoje ljubavi, svojeg prihvaćanja«.

Prvi odlomak opisuje metafizičku pobunu, strastvenu mržnju prema svijetu kakav jest, svijetu koji *nije* djevičanski, *nije* neplodan, *nije* mrtav. Mrzeći osobe kakve jesu, onaj koji mrzi vidi ih kakve *nisu*, dok ljubavnik, ako i nije »oslijepljen«, nije izgubio svoje sljepilo: ovdje mržnja, a ne ljubav otvara čovjeku oči. Uvodeći drugi pasus, kada sam ga ranije citirao interpretirao sam odbacivanje više kao neprihvaćanje, ne-afirmaciju, nego kao mržnju; i doista, umjetnikovi privatni (uvijek: idiotski) osjećaji ne ulaze — analitički — u značenje koje njegovo stvaranje, umjetničko djelo, mogu imati za onoga tko ga

doživljava (smatrati drugačije i interpretirati u skladu s tim bila bi »genetička pogreška«)[18]:

»Umjetnik, predajući se unutar granica koje su mu nametnute time što nešto mora napraviti, *jest* napravio nešto nova, to jest nešto što je izvan sumnje i neosporno njegovo, čemu se, time što je novo, moramo predati ako želimo da mu budemo pravedni. Ali s obzirom da je uhvat njegove predaje, ono otjelovljuje ili objektificira, nešto što se potencijalno dopada svim ljudima, a ta univerzalno ljudska komponenta njegova uhvata takva je i u uhvatu onoga koji je doživljava. (»Estetsko iskustvo«. 223).«

Mržnja se na taj način otkriva kao privatan, poseban osjećaj koji (naravno između ostaloga) pripada »povijesnoj pobuni« — to jest pobuni protiv osobitih povijesnih okolnosti; dok predaja, uključujući onu predaju čiji uhvat pokazuje da se radi o metafizičkoj pobuni, tiče se svijeta; i doista, razlika između toga kad se kaže »Postupkom koji umjetnik nameće zbilji, on pokazuje intenzitet svog odbacivanja«, i kad se kaže »Postupkom koji nameće zbilji, on pokazuje intenzitet svoje ljubavi ili svog prihvaćanja«, razlika je samo između načina predaje dvojice raznih umjetnika ili između dva slučaja predaje jednog istog umjetnika. To je *posebna* razlika, koja se tiče posebnih, individualnih, biografskih, povijesnih slučajeva ili prilika predavanja, a ne same prirode predavanja, koja je spoznajna ljubav: da bi vidjela, ljubav se, u svojoj neodređenoj ili beskrajnoj raznolikosti načina može poslužiti i mržnjom, kao sredstvom ili prilikom. Mržnja može, naravno, također biti dio uhvata predavanja, uvida, nakon što je izašla iz nje u »što je što«, što treba mrziti, osuditi (kao i voljeti): u uhvatu ima razlikovanja, diskriminacije, razjašnjavanja, koje slijedi neizdiferenciranosti u predaji. Predaja je jedinstven univerzalni fenomen: u predaji, »čovjek, tko god on bio« posebno je, individualno, privatno, idiotski »bačen natrag na ono što zbilja (jedinstveno) jest«, naime, »na ono što ima zajedničkog sa čovječanstvom«, na ono što jest kao univerzalno čovječan. Nasuprot tomu, povijesna pobuna, upravljena kao što jest na posebne okolnosti, društveni je fenomen. Mržnja, osim ako je u službi predaje — to jest, ako je ili privatna ili u službi povijesne pobune — vidi ono što vidi kao kandidata za odbacivanje, ako ne i za uništenje; u služ-

18) Da se izbjegne nesporazum: očito je da genetički piščevi osjećaji, na ovaj ili onaj način, više ili manje izravno, više ili manje svjesno, više ili manje kontrolirano, ulaze u djelo. Ali sa stanovišta djela — zapravo sa stanovišta njegova nastanka — oni su »privatni«, irelevantni. Uhvat predaje djelu i uhvat predaje njegovu nastanku su uhvati u različitim »svjetovima«: prvi u svijetu povijesti, drugi u svijetu umjetnosti. Svijetlo što ga povijesno ili genetičko istraživanje može baciti na umjetničko djelo, jest poput zrake što s jednog otoka osvjetljava drugi: osvjetljava, ali potiče izvana.

bi predaje vidi to da bi se odbacilo ili uništilo radi čovjeka, radi poboljšanja ljudskog stanja: tačnije, zato što je u službi (spoznajne) ljubavi. Na taj način, metafizička pobuna javlja se kao mržnja u službi predaje; njezina agonija, njezine riječi, njezini krikovi jesu mnogo bitnije tragična afirmacija čovjeka nego čak od tišina tragedije o kojoj govori Camus — »vrhunac svake tragedije leži u gluhosti njezinih junaka« (283) — a ipak, oni su samo način ljubavi, ne više, ne manje.[19]

»(4) Identifikacija. »Predaja« znači i »identifikaciju« s trenutkom predaje. »Identifikaciju« treba shvatiti (analitički, ne psihološki) kao cilj predaje, ne kao cilj njezina »uhvata«. Ona ne može biti cilj uhvata, jer kad bi to bila, predaja bi uistinu bila *potpuno* neizdiferencirana; onaj koji se predaje ne bi htio znati, nego identificirati se, asimilirati se, izjednačiti se s urođenicima, ili promijeniti se na drugi način. S obzirom da želi znati, mora ispitati svoj uhvat kako bi drugima mogao govoriti o njemu; kad bi sama identifikacija bila uhvat, on to ne bi mogao. Ljubavnik mora sebe izgubiti da bi sebe našao, ne da bi izgubio sebe.

U povijesnoj pobuni identifikacija je još uslovnija: ona se odnosi na cilj (situaciju koju treba izmijeniti, tendenciju koju treba zaustaviti, ustanovu koju treba ukinuti), na određene ljude radi kojih se zbiva (one protiv kojih se vrši diskriminacija, s kojima se nepravedno postupa, koji su obespravljeni), i na načelo u čije ime se vodi borba (pravda, dostojanstvo, sloboda).

»(5) Rizik da se bude povrijeđen. Ovo posljednje značenje razlikuje se od ranijih u dvije tačke: ono označava ne samo predaju nego i djelovanje na temelju stečenog uvida, djelovanje na temelju uhvata. I naravno taj rizik prati i iskustva i djelatnosti koje se razlikuju od predaje -i- uhvata«, uključujući pobunu, u odnosu na koju je još očitiji nego u odnosu na predaju. Ali činjenica da se među opasnostima od predaje nalazi i činjenica *lažne* predaje — »predaje jednoj ideji ili svrsi koja uvjetuje predaju, nakon što je postignuta ili se makar na nju priviklo«, ideji ili svrsi koja »nije bila otkrivena nego je bila tu prije predaje, nije bila 'ispuštena' ili stavljena 'u zagrade',... nije bila oslobođena« (»Vjera«, 47—48) — sugerira paralelu s opasnosti od »lažne pobune«, ako tako mogu okrstiti izdaju ili degeneraciju po-

19) Ovo raspravljanje o mržnji i ljubavi razlikuje se od psihoanalitičkog raspravljanja tih pojmova, ali mu ne protivurječi. Mržnja i ljubav ovdje su tretirani u njihovu značenju za onoga koji se predaje i za pobunjenika i za odnos onoga koji se predaje i pobunjenika prema svijetu, dok su u psihoanalizi tretirani u njihovu značenju za biografiju pojedinca osobito za stupnjeve ponekad zaustavljene, te biografije. Kao u biografiji i umjetnosti (vidi prethodnu bilješku), i ovdje imamo posla s dva svijeta: s biografijom i predajom-pobunom. I opet, s jednog na drugo može se baciti svijetlo, ali ispitivanje toga mora ostati za drugu priliku.

bune o kojoj Camus ima toliko toga da kaže — na primjer: »pobuna«, zaboravivši na svoje širokogrudne izvore, dozvoljava sebi da bude zaražena zlovoljom« (305); »Pobunjenici koji su odlučili da svoje ciljeve postignu pomoću nasilja i ubistva uzalud su nadomjestili, da bi sačuvali nadu opstojanja, 'Mi jesmo' sa 'Mi ćemo biti'« (282); »Pobuna, odsječena od svojih izvora i ciničkí travestirana, oscilira... između žrtvovanja i umorstva« (280). Lažna pobuna, dakle, kao i lažna predaja, bila bi pobuna krivotvorena pobudama ili ciljevima koji su drugačiji od brige za poboljšanje čovjekovih okolnosti; ona naravno nosi sa sobom opasnosti ne samo za pobunjenika, nego i za one radi kojih se on buni, »'Predaja jednoj ideji ili svrsi' lažna je predaja zato što *nije* predaja, nije bezuvjetna predaja« (»Vjera«, 48). Takva je i pobuna iz drugih razloga nego što je poboljšanje čovjekova položaja, uključujući ideju ili svrhu koja strogo ne odgovara ili nije sredstvo poboljšanja čovjekovih prilika, lažna pobuna, jer, strogo govoreći, *nije* pobuna. »Opasnost lažne predaje može se izbjeći — anticipirajući je, misleći o njoj i, gledajući unazad, novom predajom *(ibid.):* analogno vrijedi za »lažnu pobunu«.

I ideja pobune kako ju je formulirao Camus, i moja ideja predaje — za razliku od srodnih formulacija iz ranijih razdoblja povijesti i, naravno za razliku od ranijih primjera pobune i predaje — jesu, uz drugo, odgovori našem vremenu. One su izrazi čovjekove svijesti o stupnju koji je razvitak te svijesti dosegao u naše vrijeme: pobuna se buni protiv nečega protiv čega se nekad mislilo da nije moguće buniti se, ili se nije smatralo za povod, a kamo li obavezan povod za pobunu; predaja suspendira ono za što se ranije smatralo da je nemoguće suspendirati, ili se uopće nije vidjelo, a kamoli vidjelo kao nešto što je uopće moguće suspendirati. Kad se postigao taj stupanj svijesti bilo je također moguće da se izričito formuliraju same ideje pobune i predaje. Kao što smo primijetili, Camus je u pobuni našao stupanj — možemo kazati: razvitka svijesti — koji slijedi za nihilizmom i »apsurdizmom« (opisanima između drugih mjesta i u *Sizifovu mitu* i u Uvodu *Pobunjenom čovjeku);* ja sam, autobiografski, spomenuo »labilizaciju« kao odgovarajući stupanj, koji je prevladan »predajom«. Veliku sličnost između tih stupnjeva što prethode »pobuni« i »predaji« također sam spomenuo već na početku ovog istraživanja; u zaključku želio bih govoriti o bliskosti između »apsurdizma« (kao stupnja koji prethodi »pobuni«) i »predaje«.

»Apsurdizam, kao metodička sumnja, izbrisala je ploču« (10); »apsurdistička pozicija... je iskustvo koje treba proživjeti, polazna tačka« (7—8): u toj perspektivi, »predaja« znači prigrliti apsurdno upravo kao »polaznu tačku«, naime na putu k samoj predaji — a isto tako, unutar predaje, kao polazište za uhvat: u ovoj drugoj interpretaciji, suspenzija, neizdiferenciranost i druge karakteristike predaje javljaju se kao karakteris-

tike iskustva apsurdnog. Ali problemi koji su je javili iz Camusova apsurdističkog iskustva — možda možemo kazati: uhvat njegove predaje — bili su problemi prvo samoubistva, onda ubistva: problemi akcije, politički problemi, bez obzira kako nerazmrsivo utemeljeni u filozofiji i priznati od Camusa za takve. Uhvat *moje* predaje, umjesto toga, bio je traženje jednog održivog, odgovornog, odnosa prema svijetu, odnosa koji se može opravdati (prema svijetu kakav ga pokazuju neki njegovi dijelovi: do sada su to vjera, naša kriza, estetsko iskustvo, studij zajednice i društvena znanost, općenitije, pobuna): u onoj mjeri u kojoj je taj odnos prihvaćen pojam kojemu je porijeklo u uhvatu, on nužno riskira da bude suspendiran, dakle modificiran i nadomješten novom predajom, ali onaj koji traži taj odnos zna to i ne boji ga se. Već u početku rekao sam da, nasuprot tomu, Camusov pristup svijetu nije bio problematičan, da je on, uz to što je mislio, osjećao, trpio i pipajući tražio, također spontano djelovao, radio i riskirao. Završavam, dakle, kao što sam i počeo: biografski, ali — bar se nadam — reprezentativno.

INTELEKTUALCI I PROBLEM INTEGRACIJE EVROPE

Rudi Supek

Zagreb

EVROPA — KONTINENT KOJI JE IZGUBIO VODEĆI POLOŽAJ

Mitološki gledano Evropa je za nas ona ljupka ženska figura koju nose leđa moćnog bika. Prema svemu sudeći izgleda da je Evropa pala sa bika na magarca! Ona danas zaostaje u naučnom i tehničkom napretku za sjeveroameričkim državama toliko, da joj stručnjaci ne daju nikakvu šansu za uspješno takmičenje u godinama koje dolaze. Kao glavni razlog za takvu pesimističku ocjenu navodi se njena razjedinjenost — politička, ekonomska i kulturna. O kojoj je Evropi riječ? Naravno, prije svega o onoj koja nastoji sagledati svoju situaciju iz perspektive zapadnoevropskih zemalja, koja se zatim nastoji protegnuti i na socijalističke zemlje, ali pod uvjetom da se isključi Sovjetski Savez, kao »evro-azijska supersila«, naravno sa ustupkom da se na isti način postupi i sa SAD kao silom koja sebe smatra pozvanom da održava »evropsku ravnotežu«. No, pokušajmo zasada da apstrahiramo od ovih »odnosa moći« i da zauzmemo gledište »tradicionalnog Evropejca«. Upravo takav napor da misle kao »tradicionalni Evropejci« ali da postave nova pitanja oko jedinstva Evrope izvršili su učesnici dosadašnjih »Evropskih seminara (u Brightonu, Münchenu, Grenobleu i Cambridgeu).[1]

Govoreći Evropejcima (bez Sovjetskog Saveza!) predstavnik poznatog MIT (Massachusett Institute of Technology) iz SAD, g. W. Griffith veoma je otvoreno iznio svoju tezu, da ne vidi nikakvu mogućnost da bi se Evropa mogla u naučnom i tehnološkom napretku takmičiti sa SAD. Tu je tvrdnju potkrijepio

1) Vidi bilješku o »Evropskim seminarima« u 1—2. broju Praxisa za 1967. godinu.

brojkama, koje pokazuju da SAD daju za naučna istraživanja daleko više nego sve evropske zemlje (opet izuzevši SSSR) zajedno. Napomenuo je da, na primjer, od 75 milijardi dolara, što ih je izglasao američki senat za vojni budžet, 25 milijardi ide za naučna i tehnološka istraživanja. O prevlasti američke tehnologije govori i činjenica da ona proizvodi 75 posto kompjutora ili računara od čitave svjetske proizvodnje. Nedavno je francuski Boule morao kapitulirati pred IBM, i još jedino Englezi nastoje zadržati samostalnost u ovoj proizvodnji. Nije bilo potrebno da navede i činjenicu da je u posljednjih deset godina nekih 60.000 evropskih učenjaka i istraživača prešlo Ocean i zaposlilo se u SAD. Što znače ove brojke i što predstavlja takvo »duholiptanje« evropskog naučnog i tehnološkog potencijala za ekonomski i socijalni razvitak, nije bilo potrebno jednom naučnom auditoriju objašnjavati. Naravno, ovoj se činjenici može suprotstaviti zahtjev da se što prije evropske naučne i tehnološke snage u najskupljoj industriji ujedine. Gospodin Griffith je rekao da on, kao Amerikanac, nema ništa protiv takvog ujedinjenja, ali da na žalost, pored postojeće ideološke i političke razjedinjenosti Evrope, ne vidi nikakvu mogućnost da dođe do takvog jedinstva!

Razgovori vođeni na ovim Evropskim seminarima, kao i oni koji će se još voditi na ovakvim i drugim sličnim priredbama, trebalo bi da pokažu da li je pesimizam u tom pogledu opravdan, to jest da li je Evropa definitivno izgubila svoju nekad vodeću ulogu, te da li doista nije sposobna da riješi one probleme koji će, ne samo sačuvati njezin naučni i tehnološki potencijal, već joj ponovno pribaviti onu idejnu i kulturnu ulogu koju je u moderno doba u svijetu imala. Ovi se problemi danas praktički postavljaju u tri osnovna vida: odnosi zapadnoevropskih zemalja prema vlastitoj integraciji i prema SAD (naročito u vojno-političkom pogledu), odnosi socijalističkih i nesocijalističkih zemalja u Evropi, i odnosi evropskih zemalja sa Trećim svijetom.

EVROPA — FEDERACIJA ILI »ZAJEDNICA DOMOVINA«?

Nema sumnje, da se diskusija o integraciji Evrope danas odigrava u atmosferi političkog popuštanja, da ponovno oživljavanje »hladnog rata« na liniji koja dijeli socijalističku Evropu od nesocijalističke izgleda malo nevjerojatno čak i pesimistički raspoloženim političarima, te da je pitanje novih odnosa među evropskim nacijama postalo opet aktualno. To znači, prije svega, da su se neke stare koncepcije oko integracija, koje su počivale na blokovskoj podjeli Evrope, našle u krizi. Ovu je krizu, kao što je poznato, otvorio general de Gaulle istupanjem Francuske iz NATO-a i definiranjem Evrope od »Atlantika do Urala«. Pojam Evrope ograničen samo na zapadnoevropske

zemlje sa čvrstim oslonom na SAD postao je očito preuzak i politički neupotrebljiv.

S popuštanjem blokovskih suprotnosti izbile su na javu neke unutrašnje protivurječnosti, kako na istočnoj tako i na zapadnoj strani, koje su politički stratezi blokovske politike nastojali prekriti. Tako je došla u krizu i zamisao izgradnje čvrsto ekonomski integrirane zapadne Evrope sa »Evropskom ekonomskom zajednicom« (plan Jean Monnet i »šestorica« kao jezgra), iznad koje bi isto tako logično izrasla i politička superstruktura sa zajedničkim evropskim parlamentom i jednom »super-vladom« u obliku evropske federacije. Pristalice su evropskog federalizma suviše lako zamislili prelaz od ekonomske na političku razinu. Pri tom su zaboravili da je takva koncepcija pretpostavljala ujedno čvrsto integriranu i kontroliranu Zapadnu Njemačku, što bi značilo ovjekovječiti podjelu Njemačke i potvrditi američku atlantsku strategiju, bez obzira da li se radi o strategiji američkog monopola na »atomski kišobran« ili strategiji »dvaju stupova«. Postajalo je sve jasnije da mlade generacije u Njemačkoj sve više misle na ujedinjenje raspolovljenih dijelova svoje domovine.

Ekonomska integracija pokazala je razne suprotnosti ne samo između Šestorice, već podjednako između CEE i EFTA, tj. između Evropske ekonomske zajednice i Zajednice slobodne trgovine. Pridružene zemlje CEE, kako evropske tako i afričke, već po svojem geo-političkom i ekonomskom položaju (uzmimo kao primjer Grčku ili Tursku) nisu mogle doći u obzir za integracione procese koje je predvidio plan Monnet. Pored toga niti neutralne zemlje (Švedska, Austrija, Švicarska) iz političkih razloga nisu pokazivale želju da uđu u jednu ekonomsku zajednicu koja bi služila kao infrastruktura Atlantskom paktu. Konačno je sama preorijentacija Francuske sav taj plan stavila u pitanje.Razvila se žestoka diskusija između federalista i degolista i na »Evropskom seminaru« u Grenobleu. *Maurice Duverger* (Paris) branio je degolističku koncepciju pozivajući se da u procesima integracija valja voditi računa o nacionalnim i kulturnim aspiracijama pojedinih zemalja, sam proces integracija treba shvaćati mnogo elastičnije nego što je to slučaj kod ortodoksnih teoretičara federalizma. On se naročito suprotstavio tezi da je ekonomska i politička integracija Zapadne Evrope preduvjet za pregovore između zapadnih i istočnih evropskih zemalja naglasivši značaj bilateralnih a ne isključivo blokovskih pregovora. *Théo Lefebvre*, bivši predsjednik belgijske vlade, stajao je na ortodoksnom federalističkom stajalištu, koje dijele mnogi kršćanski demokrati sa svojim teoretičarom Mauriceom Schumannom. On je rekao: »Podjela Evrope na dvije strane je i te kako realna. Potrebno je najprije konstituirati Evropu od šestorice (ili sedmorice) i tek nakon toga pozabaviti se odnosima sa Istokom.« Na prigovor da je insistiranje na strogoj integraciji prije svega teza »malih država«, on je odgovorio:

»Postoje samo male države u Evropi. Jedne to znaju, a druge to neće da znaju!« Federalisti odbacuju tezu de Gaullea da Evropa mora biti »zajednica domovina«, to jest da je potrebno u većoj mjeri voditi računa o nacionalnim specifičnostima i kulturnoj tradiciji. Diskusija je pokazala da se probija sve više mišljenje kako procesi integracije u zapadnoevropskim zemljama moraju ići u funkciji odnosa sa istočnoevropskim zemljama, slično kao što se postavljaju u odnosu sa Engleskom i neutralnim zemljama odnosno sa zemljama Trećeg svijeta. A to znači da koncepciji integracije valja pristupiti s mnogo šireg i elastičnije razrađenog stanovišta.

Nema sumnje da koncepcija čvrste integracije »Male Evrope« sadrži u sebi *neokapitalističke tendencije* u vezi sa planiranjem privrede i većom intervencijom države u privredne poslove. S tim u vezi se odmah nametnuo i problem, da li će u Evropi dominirati tehnokratske ili demokratske tendencije. Blokovski federalisti ili integracionisti pokazuju izrazito tehnokratske tendencije, a možemo reći da oni nalaze svoj pendant u socijalističkom bloku sa teoretičarima socijalističkog etatizma i centralistički planirane privrede. Ukoliko bi se ovakve koncepcije nametnule i Zapadnoj i Istočnoj Evropi, one bi vjerojatno otežale procese zbližavanja, jer bi u većoj mjeri naglasile političku podjelu i u samoj ekonomskoj oblasti. To, dakako, ne bi bilo korisno, i to mnogi uviđaju. *Leonard Beatons* (Engleska) je u Brightonu postavio pitanje: neće li pristupanje Engleske Evropskoj ekonomskoj zajednici »ugroziti njena politička dostignuća«, jer su evropske zemlje još od Napoleona navikle na više autoritativne postupke, dok se Englezi strogo pridržavaju demokratske parlamentarne prakse? Neće li onaj duh, koji vlada među »tehnokratima« u Bruxellesu, dovesti u pitanje odgovornost političkih predstavnika pred svojim biračima? Naravno, teško je izbjeći sukob između tehničara privrednog planiranja i političara, odnosno između birokracije i političke kontrole, pa taj problem vrijedi kako za pojedine zemlje ili regije, tako i za veće zajednice takvih regija. Prema tome u nastojanju na stvaranju političke Evrope mora se voditi računa o tome da »su osigurana demokratska prava i pravna sredstva svakog građanina«. Tu je riječ o značajnim i još otvorenim problemima. Jugoslavenski predstavnik u Grenobleu predložio je u vezi s ovom dilemom jedan model društvenog samoupravljanja, koji polazi od jugoslavenskog iskustva, a koji će se, po njegovu uvjerenju, nametnuti industrijski razvijenim zemljama sa daljnjom automatizacijom i diferencijacijom primarnih, sekundarnih i tercijarnih ekonomskih djelatnosti u uvjetima »potrošačkog društva«.

Kao na jednu od zapreka u pogledu evropske integracije istaknute su *pojave nacionalizma*, od kojih se Evropa nije sasvim oslobodila niti nakon iskustva s njemačkim i talijanskim

fašizmom. Federalisti stavljaju težište na jednu super-nacionalnu organizaciju i smatraju da u odnosima Zapada i Istoka treba pregovarati i ugovarati samo na nivou »jedne i druge zajednice« (na primjer, između CEE i Comecona) dok degolisti smatraju da su dozvoljeni i odnosi na nivou »jedna nacija — druga nacija«, to jest kolektivni sporazumi ne smiju ići na štetu mogućnosti pojedinih nacija da sklapaju bilateralne ugovore. Iako su degolisti bili oštro napadnuti zbog svojih »nacionalističkih tendencija«, valja reći da njima u prilog govori nastojanje da integraciju proširе na okvir tradicionalne Evrope, to jest od »Atlantika do Urala«. Jugoslavenski predstavnik u Grenobleu smatrao je potrebnim da u ovom pitanju uzme u zaštitu de Gaulleovu politiku istaknuvši da »ako prekid de Gaullea sa Atlantskim paktom znači prvi korak jednoj općoj reorganizaciji sistema sigurnosti u Evropi, onda njegov korak valja smatrati kao prvi korak, ne francuskog nacionalizma, već evropskog patriotizma«.

U vezi sa značajem i ulogom nacija u evropskim odnosima *M. Goldstuecker* (Prag) je izrazio mišljenje da jedina nacija koja u Evropi nije još historijski sasvim konstituirana, i prema tome predstavlja izvjestan problem, jest Njemačka. Evropljani su dužni da porade na tome kako bi njemački narod našao ono mjesto i dostojanstvo koje mu po položaju u Evropi pripada. U vezi s položajem nacija u evropskoj organizaciji rekao je da »živimo u historijskom periodu gdje je za Evropu princip nacionalne organizacije neadekvatan, prevaziđen. Međutim, evropske nacije još nisu našle neki drugi princip organizacije koji bi nadomjestio nacionalni. Živimo u prelaznom periodu.« M. Duverger je istaknuo da je sa historijskog i kulturnog gledišta poželjno da Evropa sačuva svu onu raznolikost i specifičnost koju pridonose pojedine nacionalne kulture. (Vjerojatno je imao u vidu onaj osjećaj sivila koji prožimlje Evropejca kad se nađe u Sjedinjenim Državama Amerike!)

U sadašnjem momentu ne postoje psihološki uvjeti da se napuste nacionalni okviri i pređe na federalno uređenje. Evropejcima je, izgleda, bliža de Gaulleova ideja Evrope kao »zajednice domovina«. Međutim, istovremeno postaje jasno da u ekonomskom, tehničkom i naučnom pogledu niti jedna evropska država (osim SSSR-a) ne može postojati za sebe. Epoha autarhijskih nacionalnih sistema je prošla. Goldstuecker se složio s mišljenjem da ne postoji ni jedna sila (osim SSSR-a i SAD-a) koja bi mogla imati vlastitu obranu, vlastitu ekonomiju i vlastitu znanost. U vezi sa ulogom nacija Goldstuecker je zaključio: »Budućnost pripada onom društvenom sistemu koji će posjedovati organizaciju sposobnu da najbrže moguće slijedi nevjerojatni razvitak misli i znanosti.« Okvir za takav sistem u suvremenim uvjetima pruža samo čitava Evropa.

Nema sumnje, da uvjeti za otvoreni dijalog između intelektualaca socijalističkih zemalja i nesocijalističkih zemalja postoje danas više nego ikada. Razlozi za to leže kako u odbacivanju dogmatskog marksizma u socijalističkim zemljama tako i u jačanju socijalističke misli u nesocijalističkim zemljama. Ali pored ili usprkos ideološkim razlozima, u stvarnoj ekonomskoj, kulturnoj, naučnoj, pa i političkoj upućenosti evropskih zemalja jednih na druge javlja se jedan još nedovoljno definirani osjećaj evropske solidarnosti koji sve više buja.

Profesor *L. Lombardo Radice* (inače član CK KP Italije) u diskusiji o »Otvaranju evropskog marksizma« u Münchenu, istaknuo je da napuštanje dogmatizma u marksističkoj teoriji nije izraz samo neke momentane taktike radničkog pokreta nego novih spoznaja na području izučavanja teorijske marksističke misli i zadataka suvremenog radničkog pokreta. Marksizam i radnički pokreti u Evropi stoje pred mnogim novim pitanjima na koje treba odgovoriti, kao što su pitanja specifičnosti puta u socijalizam za pojedine evropske zemlje, potreba široke koalicije svih progresivnih snaga te otvorenost dijaloga sa svim političkim partnerima ili ideološkim oponentima. Među takve potrebe dolazi i dijalog s progresivnim kršćanima, kojima njihovo vjersko opredjeljenje ne može biti zapreka da pristupe Komunističkoj partiji u borbi za socijalističke ciljeve. Jačanje socijalističkih stremljenja u katoličkim masama je očevidno. Međutim, ono što je najvažnije, jest činjenica da ideološke razlike ne smiju i ne mogu biti zapreka za rješavanje aktualnih političkih, ekonomskih i znanstvenih pitanja koja traže zajedničku akciju na evropskom planu.

U vezi s konkretnim odnosima na političkom i ekonomskom planu između Istoka i Zapada utvrđena je opće poznata činjenica da postojanje NATO-a, s jedne strane, i SEV-a, s druge strane, nije moglo da spriječi sve intenzivniju suradnju i razmjenu na ekonomskom planu, što pokazuje neadekvatnost blokovske vojno-političke organizacije, ali i činjenicu da ona nije u stanju spriječiti procese suradnje i zbližavanja na ekonomskom i kulturnom planu. Ograničavanja pojma Evrope na zapadne ili nesocijalističke zemlje ne samo da ne odgovara geografskim i historijskim obilježjima nego čak niti faktičnom stanju u pogledu odnosa u privrednom području. Teoretičare »male Evrope«, ispod američkog »atomskog kišobrana«, demantirao je stvarni razvoj evropskih odnosa i svakog će ih dana sve više pobijati. Laburist Roy Hattersley je to nedvosmisleno ovako formulirao: »Optiranje za 'malu' političku Evropu teorijski je moguće, ali je najvjerojatnije da je čas za ovo već prošao, kao što pokazuje i činjenica da se o tome u Brightonu jedva diskutiralo. Jer, sada se vidi da Evropa Šestorice ne može niti na području obrane niti na području razvijene industrij-

ske tehnologije da igra onu ulogu kakvu su prvobitno zamislili njeni osnivači.«

Pojam Evrope pojavio se u diskusijama u četiri varijante: a) Evropa šestorice (briseljska varijanta), b) Evropa nesocijalističkih zemalja (briseljska varijanta plus Skandinavci i neutralci), c) nesocijalističko-socijalistička Evropa (bez Sovjetskog Saveza), i d) Evropa od »Atlantika do Urala«. Prva varijanta je već napuštena, dok se druga varijanta pokazala neprovediva upravo zbog treće i četvrte varijante. Parole, koje se moglo čuti, glasile su od »Bresta do Bukurešta« (treća varijanta) i od »Atlantika do Urala«. Prva parola, mada to tako izgleda, ne isključuje nužno Veliku Britaniju. Ono što se u diskusiji obično suprotstavlja četvrtoj varijanti je pozivanje na polarizaciju dviju supersila — SAD i SSSR —, koje bi trebalo istovremeno isključiti, prvenstveno u vojnom pogledu. Ovaj argument, međutim, nije održiv, ako se uzme u obzir da *Rapackijev plan* predviđa dokidanje Varšavskog pakta u slučaju istovremenog dokidanja i Atlantskog pakta, sa strogom neutralizacijom i denuklearizacijom centralne Evrope. A nema sumnje, da u vojno-političkom pogledu integracija Evrope traži novu organizaciju sigurnosti na bazi miroljubive koegzistencije upravo ukidanjem sadašnjih suprotstavljenih vojnih blokova. Ako se ispuste iz vida vojno-strateški razlozi, onda treća varijanta gubi na svojoj težini i možemo je razmatrati samo kao strategiju etapu u izgradnji evropske integracije, a ne kao definitivno rješenje.

Razumije se da su predstavnici socijalističkih zemalja odbili sve špekulacije koje bi išle za tim da odvoje socijalističke zemlje od Sovjetskog Saveza, a sa namjerom da ih se odvede putem revizije njihova socijalnog sistema. Ovakve namjere treba definitivno napustiti u igri oko integracije Evrope! Kad je bivši engleski ministar Amery predložio da će Engleska svoje »privilegirane i prioritetne odnose« sa SAD zamijeniti odnosima sa Evropom, te da bi na isti način morale postupiti zemlje narodnih demokracija, mađarski predstavnik prof. Retzei je to energično odbio. Ako se pod »prioritetnim privilegiranim odnosima« misli na vojne paktove, onda ih Rapackijev plan poništava. Ako je pak riječ o ekonomskim odnosima, onda je to stvar definiranja ekonomskih odnosa svake zemlje sa ostalima, i u stvari mora se pretpostaviti da će se ti odnosi razvijati isto tako na bilateralnoj kao i multilateralnoj osnovi. Ako se pak imaju u vidu kulturni i idejni odnosi, teško je definirati što bi značilo »prioritet«, jer se svaka zemlja razvija u skladu s vlastitim društvenim vrijednostima i u duhu slobodnih odnosa sa svima ostalima.

EVROPA I TREĆI SVIJET

Možda zaostajanje Evrope i gubitak njenih pozicija nije nigdje tako očito kao u odnosu na Treći svijet. Ovdje se ne misli

na likvidaciju kolonijalizma u Africi. Stvar se podjednako očituje i u odnosu na Latinsku Ameriku. Činjenica je da u zemljama Latinske Amerike, Afrike i Azije postoji još uvijek velik dio inteligencije koji se školovao u Evropi i osjeća se vezan za njene naučne i kulturne tekovine. Međutim, zaostajanje u znanstvenom i tehničkom pogledu, produbljivanje »tehnološkog jaza« (»technological gap«) između SAD i evropskih zemalja, sve masovnije investicije američkog kapitala potiskuju dosadašnji utjecaj Evrope u tim zemljama. Zemlje u razvoju imaju, naravno, velike potrebe ne samo u ekonomskoj pomoći već isto tako i u znanstvenoj, stručnoj i kulturnoj. Idući putem nagle preobrazbe i one se susreću s masom novih problema, a prije svega s pitanjima izgradnje jedne nove civilizacije. Vrijeme kolonijalizma s misionarima i generalima-pustolovima zauvijek je prošlo, i danas se traže veoma složena sredstva i načini odnosa između razvijenih i nerazvijenih zemalja.

Predstavnici ovih zemalja očekuju i traže tu pomoć. Međutim, oni se ograđuju, kao što je uradio u Grenobleu, poznati brazilijanski ekonomista profesor Fortuda, da se ta pomoć smatra nekim »poklonom« zemljama u razvoju. On je pokazao pomoću »ekonomike ljestvica«, da zemlje sa višim organskim sastavom kapitala uvijek izvlače velike superprofite iz manje razvijenih zemalja, iako kapital ulažu u obliku »pomoći«. Suvremeni ubrzani tehnološki razvitak, međutim, pogoduje tome da se raskorak produbi i superprofiti stalno povećavaju. Razumije se, rješenje je u izjednačavanju tehnološkog nivoa proizvodnje. No, postoje i mnogi drugi problemi u vezi s preobrazbom arhaičkih civilizacija, na što su naročito upozorili afrički predstavnici.

Dijalog s predstavnicima Trećeg svijeta pokazao je da Evropa gubi na svojim pozicijama, da za njen utjecaj postoje realne osnove u intelektualnim vezama, ali da će njene mogućnosti ubuduće zavisiti prije svega od rješavanja njene nutarnje povezanosti i suradnje na znanstvenom i tehnološkom nivou.

JEDAN REALNI MODEL EVROPSKE INTEGRACIJE

Kad govorimo o evropskoj integraciji, obavezni smo da zamislimo principe i putove kako bi se ona postepeno ostvarila. Drugim riječima, kao svaki proces ili društvena akcija, koja sebi postavlja neki cilj, moramo biti na čisto s nekom strategijom ove integracije. Čini nam se da je potrebno imati u vidu slijedeće principe:

1. Evropska integracija se ne može izvršiti u uvjetima ratne politike, makar se ona nazivala samo »hladnim ratom«, već je neophodno da ona počiva na načelu miroljubive koegzistencije evropskih naroda.

2. Integracioni procesi ne smiju se definirati polazeći od prevlasti vojne, ekonomske ili bilo koje druge sfere odnosa, već je neophodno imati u vidu relativnu nezavisnost političkih, ekonomskih, znanstveno-tehničkih, kulturnih i ideoloških odnosa. Svaki doktrinarni shematizam može biti štetan. Procesi integracije podrazumijevaju stanoviti pluralizam društvenih sfera života i međunarodnih odnosa.

3. Svaka zemlja će suvereno, prema svojoj socijalno-ekonomskoj strukturi, definirati načine svoje participacije u tim procesima integracije, izjašnjavajući se principijelno za njihovo ostvarenje.

4. Procesi integracije ne smiju ni na koji način ometati normalne procese društvenog napredovanja pojedinih zemalja, njihove strukturalno i socijalno-političke promjene. Kao što socijalističke zemlje priznaju »posebne putove pojedinih zemalja u socijalizam«, tako moraju i kapitalističke zemlje priznavati specifičnost razvitka pojedinih nesocijalističkih zemalja.

5. Problem integracije Evrope nije samo praktičko političko, odnosno ekonomsko ili tehnološko pitanje, već je ono prije svega pitanje izvjesnog duhovnog jedinstva. Stoga je potrebno propagirati one kulturne vrijednosti što ih je Evropa u svojoj povijesti razvila. Samo je po sebi razumljivo da u te vrijednosti spada i ideja socijalizma. Rad na osvještavanju povijesno-kulturnih evropskih vrijednosti ne samo da je isto toliko važan koliko i praktička organizaciona pitanja, već je i značajniji. Razvijanje »evropskog patriotizma« ne znači nipošto tendencije evropskoj izolaciji, »evropskom šovinizmu« ili »duhovnom imperijalizmu«, jer je univerzalizam ljudskih vrijednosti jedna od bitnih tekovina evropske kulture.

Prva tačka očito ne traži neki podrobniji komentar, jer su načela miroljubive koegzistencije potpuno jasno formulirana od nesvrstanih zemalja i formulirana u Beogradskoj deklaraciji.

Što se tiče druge tačke, važno je shvatiti da se veoma često mnogi bitni društveni procesi odigravaju u okvirima starih i prevaziđenih socijalno-političkih nadgradnji, koje traju po svojoj inerciji, a da do određene kritične tačke ne ometaju progresivne procese. Tako je, na primjer, potpuno moguće već u sadašnjoj političkoj konstelaciji Evrope, a to znači bez zahvata u njene postojeće političke odnose, pristupiti rješavanju problema koji nam se čini najvažniji, naime, znanstvene i tehnološke integracije. Ne postoje nikakve ozbiljnije prepreke da se priđe *stvaranju mreže evropskih instituta*, na svim bitnim područjima znanstvenog napretka, koji bi po svojoj veličini i statusu naučnih radnika mogli uspješno konkurirati drugim velikim institutima u svijetu, a koji bi zaustavili »duholiptanje« evropskih naučnih kadrova. Naravno, kao što su pokazale sama privredna praksa i diskusije u vezi s njome, ništa ne stoji na putu da se znanstvene ustanove povežu sa bitnim sektorima

privrednog razvoja, a isto tako da se i same grane proizvodnje dogovore na evropskom planu. Tu imamo u vidu, prije svega, proizvodnju kompjutera i drugih veoma skupih postrojenja od kojih zavisi tehnološki razvitak sviju evropskih zemalja. Naravno, da izgradnja takvih ustanova i privrednih aranžmana ne isključuje i participaciju SAD-a ili Sovjetskog Saveza. Za potonje ne postoje nikakvi principijelni razlozi. Bitno je da evropske zemlje za ostvarenje ovog zadatka stave na raspoloženje svoj znanstveni ili intelektualni potencijal.

Isto tako je potrebno naglasiti, da na području ekonomskih odnosa, koncepcije nekih centralistički raspoloženih ekonomskih planera, u okviru Evropske ekonomske zajednice ili u okviru zajednice socijalističkih zemalja, koje idu za tim da najprije disciplinirano i planski u svim dimenzijama privrede organiziraju vlastito tržište kao preduvjet evropske integracije, ne bi bile konstruktivne i predstavljale bi ozbiljnu zapreku za integracione procese. Neophodno je shvatiti da se na području ekonomskog razvitka postavlja planiranje kao nužda na području energetika i bazične industrije, dok na području proizvodnje dobara za potrošnju u najširem vidu, sve veću ulogu igra samo tržište i slobodna inicijativa. I to podjednako u uvjetima neo-kapitalizma kao i u uvjetima socijalističke privrede. Takav razvitak tražit će nesumnjivo da se neki problemi rješavaju na bazi multilateralnih ugovora i dogovora, a neki na bazi bilateralnih dogovora. Privreda danas isključuje centralizirane i shematizirane modele i potrebno je shvatiti »policentrizam ekonomskog planiranja« ili pluralizam ekonomske organizacije proizvodnih procesa (sasvim različito u primarnim nego u sekundarnim, a drugačije u sekundarnim nego u tercijarnim djelatnostima).

Svi se ovi procesi mogu uspješno razvijati i u okvirima postojeće političke organizacije Evrope, uz malo dobre volje, makoliko bilo inače poželjno da se i potonja promijeni u duhu novog sistema evropske sigurnosti, kako bi se onemogućilo da se evropske zemlje, na primjer, nađu u položaju da slijede vojne avanture američkog imperijalizma.

Što se tiče treće i četvrte tačke, lako je pretpostaviti s obzirom na postojeće socijalno-ekonomske i ideološke razlike među evropskim nacijama, da se procesi participacije pojedinih zemalja ili grupa pojedinih zemalja neće odvijati po jednoj jedinstvenoj shemi, te da će neke biti sklone da se više u jednoj oblasti angažiraju, a druge više u nekoj drugoj. Razvojne tendencije sigurno idu u smislu izvjesne *konvergencije* problema, tako da će se razlike više očitovati u odnosu na načine rješavanja u pojedinim fazama nego u odnosu na ciljeve. Samo kao primjer navest ćemo da će se potreba za znanstvenom i tehnološkom proizvodnjom (kompjuteri) odmah nametnuti kao zajednički zadatak bez većih mogućih suprotnosti. Stvaranje evropskih znanstvenih instituta (sa CERN-om i drugima) već je pos-

tala, iako nedovoljno razvijena, evropska praksa. Isto tako će razvitak proizvodnje tražiti sve veću integraciju i koordinaciju na području energetike i raspodjele sirovinskih izvora i njihove eksploatacije, kao i koordinaciju u nekim bazičnim industrijama. O integraciji telekomunikacionih i saobraćajnih sredstava nije potrebno govoriti!

Ali istovremeno sa ovim konvergentnim procesima ostajat će naglašene suprotnosti u proizvodnji robe za široku tržišnu potrošnju (koja će u velikom dijelu dobivati luksuzni karakter), a gdje tempo i invencioznost proizvodnje ostaju odlučni faktori i kao takvi traže »slobodno tržište«. To će, dakako, vrijediti za sve zemlje. U takvoj situaciji lako je pretpostaviti da treba ostaviti određenu slobodu pojedinim nacijama da u tržišnoj privredi mogu razviti svoje sposobnosti. Ovakvi procesi vrijede podjednako za planiranu socijalističku privredu kao i za planiranu kapitalističku privredu. Stoga nam se čini da je u duhu evropskog ekonomskog razvitka, ako se pretpostavi da će socijalističke i nesocijalističke zemlje na tom području stajati pred istim problemima, te da će ti problemi u nekim pitanjima tražiti usku koordinaciju, a drugima slobodnu inicijativu. U tom vidu treba promatrati i samostalnost i suverenost pojedinih država.

Svi konkretni i neposredni politički i ekonomski problemi ne mogu potisnuti u drugi plan razvijanje idejnih veza među evropskim intelektualcima, dodira i diskusija koje idu u smislu evropske integracije. Zbližavanje naroda nije danas samo naš kontinentalni zadatak, nego je on svjetska nužnost. Ali je kontinentalno zbližavanje sa oslonom na evropsku kulturnu tradiciju bitni preduvjet doprinosa Evrope zbližavanju naroda i miru u svijetu.

Razgovori o idejnom značenju Evrope u svijetu pokazali su da je upravo Evropa nosilac ne samo *univerzalizma* ljudskih vrijednosti, jer su taj univerzalizam istaknule i druge velike vanevropske civilizacije, nego određenog *racionalizma*, koji je doveo do suvremene znanosti i racionalnog mišljenja uopće, i *humanizma* koji pretpostavlja mogućnost ljudske akcije u preobrazbi društvenih uvjeta života, koji smatra da čovjek živi u svijetu koji je »po njegovoj mjeri«, a došao je do najvišeg izražaja upravo u radikalnom socijalističkom humanizmu. Ove ideje, na koje Evropa može biti ponosna pred čitavim čovječanstvom, dovoljno su jake da suzbiju sve pregrade i neprijateljstva među nacijama i ljudima što ih rađaju razne iracionalne, regresivne i agresivne tendencije, kao što su nacionalizam, imperijalizam, rasizam. Ali kako ni jedna ideja nije definitivna tekovina ljudske kulture nego mora biti uvijek nanovo izborena, sa svakom generacijom i svakim čovjekom, to je dužnost progresivnih ljudi na našem kontinentu da im daju

puni sadržaj i odlučno suzbiju svako oživljavanje onih reakcionarnih tendencija koje su ugledu Evrope uoči i u toku drugog svjetskog rata s pojavom fašizma nanijele toliko štete. Faza razočaranja i rezignacije, koja se pedesetih godina prelila ovim kontinentom, danas stoji iza nas i pred nama stoje nove odgovornosti i zadaci sa kojima se moramo odlučno pozabaviti.

FILOZOFIJA U HRVATSKOJ 19. STOLJEĆA

HISTORIOGRAFSKI PREGLED*

Zlatko Posavac

Zagreb

Evropska je filozofija dosegla krajem 18. i početkom 19. stoljeća vrhunce svoga razvoja kulminirajući u klasičnom njemačkom idealizmu od Kanta do Hegela, upravo istovremeno dok Hrvatska jedva preživljava kritične dane minimuma svoje kulturne i političke egzistencije. Otprilike u vrijeme kada Marx u Evropi započinje svoju publicističku djelatnost u Hrvatskoj će biti tek učinjeni prvi neophodni koraci za stvaranje mogućnosti razvoja filozofije nacionalnim jezikom. O filozofiji u punom značenju još ne može biti govora, pa stoga i ne može biti riječ o nekoj povijesti filozofije u Hrvatskoj 19. stoljeća sa značenjem direktne uključenosti u relevantnu duhovnu povijest Evrope toga doba. Međutim, ipak je za razvoj filozofije u Hrvatskoj devetnaesto stoljeće bilo presudno, iako sve što je u duhovnoj povijesti Hrvata filozofski značajno ne počinje tek sa 19. stoljećem.

---

* Dosad nije napisana ni jedna cjelovita povijest filozofije u Hrvatskoj, pa čak ni iscrpniji pregled. Od pristupačnijih informativnih pregleda valja upozoriti na tekst što ga prezentira »Enciklopedija Jugoslavije«, sv. 3., god. 1958., pp. 335—338 pod: Filozofija, Hrvatska. (Ovdje relevantno razdoblje 19. stoljeća razmjerno oskudno i nepotpuno u podacima). Kraću, ali trenutno lako pristupačnu informaciju o razvoju filozofije u Hrvatskoj daje »Školski leksikon«, knjiga »Filozofija«, autor Danko Grlić, Zagreb, drugo izdanje, 1965.; vidjeti pod »Jugoslavenska filozofija«, pp. 131—133. Sadržajno iscrpnije obrađeno je zasada samo razdoblje renesanse. Vidjeti: Vladimir Filipović, »Filozofija renesanse«, Filozofska hrestomatija III, Zagreb 1956., poglavlje XIV, pod naslovom: »Hrvatski renesansni mislioci u sklopu svjetske filozofske misli«, pp. 115—128.

Inače, od ranije objavljenih povijesnih pregleda valja spomenuti: Franjo Marković, »Filozofijske struke pisci hrvatskog roda s onkraj Vele-

Filozofija kao jedan od najviših izraza kulture neke sredine zaista nije u Hrvatskoj tekovina novijeg datuma. Javlja se već krajem srednjeg vijeka, doživjevši svoj najbujniji procvat u renesansi, da bi još u 18. stoljeću, dakle u razdoblju što neposredno prethodi ovdje prikazanom periodu tj. 19. stoljeću, imala predstavnika najvišeg ranga sa svjetskom reputacijom: bio je to *Josip Ruđer Bošković* (1711—1787). Ako i jest cjelokupni taj razvoj većim dijelom bio u zavisnosti od teoloških, religioznih pa i neposredno crkvenih utjecaja, svećenika i »duhovnih« lica, u njemu svejednako sudjeluju i svjetovne osobe, prisutan je svjetovni karakter filozofije, koji je tekao većim svojim dijelom, s tu i tamo ponešto zakašnjenja, u nadovezivanju i dodirivanju svjetskog toka. Ono međutim, što je zajedničko cjelokupnom filozofskom radu prije 19. stoljeća izraženo je važnom činjenicom: nijedno od tih djela nije pisano nacionalnim, narodnim, hrvatskim jezikom. Najvećim dijelom hrvatska je stara filozofska književnost pisana — latinski.[1]

Filozofija u Hrvatskoj ranijih stoljeća ne stoji izvan ili mimo općeg toka evropske filozofije. Istovremeno, kad je i najdirektnije bila uključena u nju, rijetko je kada, izuzme li se *Franju Petrića* (1529—1597), koji je utjecao na Giordana Bruna

---

bita u stoljećih XV do XVII«, Rektorski govor...prigodom instalacije dne 19. listopada 1881., Zagreb 1882., pp. 23. (prethodno publicirano u Viencu 1881. kasnije zasebno, dopunjeno); Stjepan Zimmermann, »Historijski razvitak filozofije u Hrvatskoj«, izdanje: Hrvatska bogoslovna akademija, Filozofski odsjek, sv. 1., Zagreb 1929., pp. 24.; M(iroslav) Vanino, »Povijest filozofske nastave u Isusovačkoj akademiji u Zagrebu 1638—1773«, »Život«, X/1929. broj 2—4 i posebno; Albert Bazala, »Filozofijska težnja u duhovnom životu Hrvatske — od pada apsolutizma na ovamo«, Obzor, Spomen-knjiga 1860—1935., Zagreb 1936., pp. 120—123 (folio format), kao zasebna brošura iste godine (osminski format) pp. 16.; Kruno Krstić, »Filozofija u Hrvatskoj«, Naša domovina, Zbornik, 1943., I, br. 1, pp. 397—405, i posebno Zagreb 1943., pp. 36.; Josip Harapin, »Razvitak filozofije kod Hrvata«, Croatia Sacra, Zagreb XI—XII/1943, br. 20—21., pp. 200—241., (faktografski razmjerno najbogatiji). Za područje teologije ranijih stoljeća koristan je pregled: Vanino D. I. Miroslav, »Teologija u Hrvata« u Croatia Sacra, Zagreb XI—XII/1943., broj 20—21. a za 19. i početak 20. stoljeća: Karlo Balić, »Sv. Toma Akvinski i drugi naučitelji«, u Bogoslovnoj smotri a i posebno, Zagreb 1939. pp. 2—16.

Monografijskih radova ima, ali na žalost malo; posao koji u okvirima povijesti nacionalne kulture i filozofije tek predstoji.Utoliko je namjera ovoga pregleda prvenstveno informativna: kao poticaj i olakšanje daljnjih istraživanja, podloga za sadržajno eksplikativan prikaz i — u dostatnoj povijesnoj distanciji — za definitivnije i komparativno argumentirane sudove, kao doprinos poznavanju povijesti kulture u Hrvata.

1) Osim latinskim, filozofski spisi koji pripadaju povijesti filozofije u Hrvata pisani su još — talijanskim jezikom. Rijetkost su spisi i uopće publikacije njemačkim jezikom, pa ih valja smatrati izuzetkom i uostalom, pojavom novijeg datuma. Tako npr: Franz von Dombay, »Populäre Philosophie der Araber, Perser und Türken« Agram 1795., pp. 277.

i Bernardina Telezija,[2] presudnije na nju djelovala; naprotiv, prije bi se moglo reći da je u njoj samo sudjelovala. Čak i djela s nekad velikom svjetskom slavom, kao što bijaše *Marulićevo* »De institutione bene beatique vivendi«, nisu bila tog ranga da bi izvršila utjecaj prema vani. Slučaj protestantskog teologa, Labinjanina *Matije Vlačića* (Flacius, 1520—1575), također je izuzetan, značajniji za teologiju a samo posredno za filozofiju. No i utjecaji unutar nacionalno-teritorijalne tradicije nisu se, koliko je poznato, formirali do izrazitijeg, fizičkog, kronološkog, kadgod čak ni etapnog kontinuiteta. Filozofska se misao pojavila i onda iscrpila unutar određenih krugova ili nivoa. Zar je to čudno poznaje li se bar u glavnim ortama iskidana politička povijest Hrvatske i zna li se da su najsnažniji duhovi, ubrojivši ovamo već spomenutog Petrića kao i Boškovića (za kojega interes u svijetu upravo danas postaje sve veći), djelovali van domovine? Izvjestan kontinuitet interesa ipak je uspostavljen: premda ne uvijek originalne misaone ili specifične aktivnosti, a ono bar kontinuitet nastave. Bila je to filozofija u okviru bogoslovije, naročito samostanske. Zasluga u formiranju i održavanju tog kontinuiteta pripada prvenstveno pavlinima, zatim isusovačkom i franjevačkom redu. Nakon što je u vrijeme prosvjetiteljskih akcija isusovački red ukinut a njegove institucije prešle u svjetovne ruke (ili bar »svjetovnoga« klera), za hrvatske krajeve taj kontinuitet nastaviše sve do u 19. stoljeće franjevačke bogoslovije, u čiju je nastavu bila uključena i filozofija. Javna se naime filozofska nastava tokom odnosno do pred kraj 18. stoljeća održavala u Lepoglavi, Zagrebu, Slavonskoj Požegi, Zadru i Dubrovniku. Istovremeno franjevci stvaraju gustu mrežu centara bogoslovne nastave s filozofijom, koja ostaje i onda kad će prelaskom u 19. stoljeće od javnog značaja ostati samo još filozofija na zagrebačkoj (dotad isusovačkoj) akademiji.

Literarna filozofska produkcija 18. stoljeća, stoljeća u kojem sva filozofska djelatnost isključivo zavisi ili od uspjeha u inozemstvu ili od domaćih bogoslovija, ipak nije nimalo beznačajna, mada ponekad u vrlo čudnoj, katkad popularnoj, a katkada ekskluzivnoj i zastarjeloj formi. Bošković, koji također živi u to vrijeme, zaista je izuzetna ličnost. Potrebno je napomenuti da u istom stoljeću pišu filozofske spise *A. Kačić-Miošić* (1704—1760) i *Benedikt Stay* (1714—1801), a da je pri tom još mnogo rukopisa naših autora toga vremena neocijenjeno i većim dijelom jedva registrirano (npr. rukopisi *Aleksandra Tomikovića*, zatim *Lovrenčića, Ivanovića, Pitinčević-Zomborlića* itd.)

---

2) Iskaz o utjecaju Petrića na Bruna i Telezija daje Filipović Vladimir, »Filozofija renesanse«, Filozofska hrestomatija III, Zagreb 1956, p. 118.

Od pripremnog su značaja za 19. stoljeće također pojave književnog racionalizma *(M. A. Reljković* 1732—1798), ali možda još više praktičnog prosvjetiteljstva, a dakako i prvi prijevodi spisa filozofskog karaktera na hrvatski jezik kao što bijahu »Samogovorenja illiti dushevni razgovori svetoga Augustina biskupa s trudom otca posthovanoga Petra *Mandikicha* iz latinskoga u slavonski jezik prineshena... u Ossiku MDCCLXXIX.« — Nastojanja koja će uspješnije realizirati tek druga polovina slijedećeg stoljeća.

Početkom 19. stoljeća filozofija je u Hrvatskoj ostala potpuno unutar tradicionalnog latiniteta. Kakakterizira je školsko i teološki obojeno filozofiranje, tako da se može reći kako zapravo živi u duhu derivata skolastike; većim dijelom, na žalost, sasvim oskudnih i neoriginalnih derivata skolastike. To je bilo vrijeme zamiranja filozofije u Hrvatskoj. Krivudava linija razvoja padala je niže i niže.

Duhu tradicionalnog latiniteta ovog vremena pribraja se pozamašan opus *Andrije Dorotića* (1761—1837); on piše i publicira svoja djela krajem osamnaestoga i početkom devetnaestoga stoljeća. Ovamo vjerojatno valja pridružiti kasni trud *Ivana Jurića,* za kojeg reče Harapin da je 1862. »obradio cijelu filozofiju«.

Zagrebačka je akademija nakon odvajanja bogoslovije 1784. ostala do sredine 19. stoljeća »sveučilište« sa svega dva fakulteta: pravom i filozofijom. Među profesorima te akademije bilo je i filozofskih pisaca. *Čučić-Vučenović Simeon* (1784—1828), Žumberčanin, predavač filozofije na zagrebačkoj akademiji, publicirao je latinski pisanu knjigu malog formata »Philosophia critice elaborata, X. tomuli in 1. vol., Viennae 1815«. Varaždinac *Antun Ferdinand Albely* (1794—1875), koji je također neko vrijeme bio profesor u Zagrebu i kasnije poklonio svoju biblioteku zagrebačkoj univerzi, objavljuje »Philosophiae iuris praecognita«, Comaroni 1831. I to je uglavnom sve što se značajnije dogodilo u filozofiji Hrvatske prve polovine 19. stoljeća. Sve ostalo među publiciranim tekstovima vezano je uz ispitne radove, diplomske teze i pitanja. Čas je moguće u naslovima naći *Tentamen publicum,* čas opet *Theses...*, *Positiones...*, *Assertiones...*, *Conclusiones...*, bilo da su *ex universa philosophia* bilo pak... *ex logica,... ex metaphisica,... ex etica* ili ... *ex psychologia empirica.* Pretežno su to radnje zagrebačkih studenata i teze javnih obrana publicirane u Zagrebu. Nekad tekstovno ekstenzivnije, razvedenije, publicirane samostalno, ponekad svedene na nekoliko najnužnijih stranica i priložene bilo kojoj knjizi štampanoj ili uvezivanoj u to vrijeme (adligati!); onakve, kakve su krajem 18. stoljeća publicirane također u Slavonskoj Požegi, Osijeku i drugdje, pa naravno i van Hrvatske. Sve u svemu vrlo skromno za prvu polovinu 19. stoljeća, kad svjetska filozofija — kao što je opće poznato

— doživljava izuzetan razmah. Čak je i ta oskudna aktivnost prema sredini stoljeća jenjavala. Očito su bile na pomolu nove stvari, novi događaji, novi aspekti, značajni također i za filozofiju Hrvatske.

Zamiranje tradicije kulturnog života u Hrvatskoj početkom 19. stoljeća praćeno je nizom drugih aktualnih društvenih zbivanja. Politički je obruč stezao grlo svih oblika slobodnog života pa su se u prvom planu našla pitanja elementarnog egzistiranja. Pažnja je što milom što silom odvraćena od svega što bi na bilo koji način moglo probuditi autonomiju ljudske svijesti, posebno pak svijesti o slobodi, još više nacionalne svijesti. Povjesničari bilježe: »Sada, poslije 1815., Franjo I posluša Metternicha (suspendiravši hrvatski i ugarski sabor — op. ZP), pa se tako obnoviše teška vremena za Ugarsku i Hrvatsku. I opet procvate cenzura do neviđene strogosti: štoviše, svijet se nije smio baviti filozofijom, historijom ili prirodnim naukama, već jedino glazbom, istočnim jezicima i sličnim »neopasnim predmetima«[3]. Tako je filozofiju stizao udarac za udarcem. Sama po sebi već beživotna, bila je sistematski gušena; propadala je bez prilike da se obnovi u politički a možda još više materijalno nesigurnim vremenima. Bila je izvrgnuta sumnji, mržnji pa i poruzi. Vrlo se rano ispoljio konzervativizam, žestoko suprotstavljen mogućem oživljavanju iz snaga i svježina misli koje u to vrijeme pokretahu svijet. Karakterističan je primjer *Džone Rastića (Junije Resti* 1755—1815), dubrovačkog gospara, u njegovu otporu prema prosvjetiteljstvu i enciklopedistima. Kombol komentira: »nadasve su Rastiću mrski francuski filozofi i nove ideje, koje mladići i djevojke upijaju iz njihovih knjiga na svojim sastancima, pri čemu satiričar ne pravi razlike između Voltairea, Rousseaua i Castija, pisca lascivnih novela...«[4]. Na sjeveru Hrvatske, gdje je klasična tradicija bila relativno slabija pa stoga i konzervativizam u oslonca na tradiciju manje moguć, filozofija također ne uživa naročit ugled. Zanimljivo je da u Zagrebu kazališne družine prikazuju komade s porugom na filozofe; sredini u kojoj filozofa tada gotovo i nije bilo, pa su — čini se — više bili poznati po parodijama i travestijama. Kazališna objava iz 1799. »najavljuje predstavu Paisiellove komične opere »Die eingebildeten Philosophen« (Umišljeni filozofi)«[5]. Izvjesni *Chaplovics* godine 1843. u periodičnoj publikaciji »Luna«, koja je bila »Beiblatt zur Agramer politischen Zeitung« objavljuje tekst pod naslovom »Über die Philosophie« gdje je persiflirao filozofiju, što se već stoljećima bavi »važnim« pitanjima poput onoga,

3) Šišić Ferdo, »Pregled povijesti hrvatskoga naroda«, III izdanje Zagreb 1962., p. 393.

4) Kombol Mihovil, »Povijest hrvatske književnosti do preporoda«, II izdanje, Zagreb 1961., p. 339.

5) Cindrić Pavao, »Hrvatski i srpski teatar«, Zagreb 1960., p. 47.

koliko anđela može plesati na vrhu igle[6]. Očigledno filozofija ne kotira u tadašnjoj Hrvatskoj baš visoko. No isto je tako očigledno da Chaplovics prenosi u Hrvatsku nešto, što bi u Njemačkoj bilo shvatljivo, dok u Hrvatskoj ostaje barem — čudno.

Nepovoljna klima za filozofiju u Hrvatskoj prve polovine 19. stoljeća ostat će na žalost i u drugoj. Začuđuje upravo kako će Draženović 1885. uskliknuti: »Odatle te, bešćutna starice, filozofijo . . .«[7] Usporedo raste pritisak religiozne orijentacije, koja nije s veseljem gledala osamostaljenje filozofije. *Mihovil Pavlinović* 1868. insistira na tezi kako ». . . mudroljubje samo nije vriedno da bez vjerozakonskih pojama odgonene njeka pitanja.«[8] Sukob, koji nakon darvinističkih raspri osamdesetih godina kulminira krajem stoljeća.

Višestruki su zadaci čekali filozofske radnike u Hrvatskoj 19. stoljeća. Uostalom, ne samo njih, nego određenim načinom svakoga tko se tu teorijski angažirao. Bilo je ponajprije potrebno uopće oživjeti teorijsku aktivnost, otvoriti horizont za više oblike refleksije, probuditi pažnju, interes, ljubav, smisao; ukazati na važnost. Kako se taj rad morao ubuduće odvijati u okvirima nacionalnog, narodnog jezika, već se pri prvim pokušajima vidjelo da će jezičko pitanje, pitanja stručne terminologije postati ozbiljan kamen spoticanja, ograničenje čak, o kojem će zavisiti mnogo šta: i širina vidokruga, visina razine, (ne)mogućnost izražavanja i, dakako, originalnog mišljenja. Paralelno je u svemu bio prisutan praktični aspekt, imperativ zbilje, daleko još od pripremljenosti za više oblike teorijske djelatnosti. Uzme li se u obzir političke zadatke vremena neće začuditi što je u Gajevoj Danici vrlo rano citirano u nas toliko poznato mjesto iz *Herdera:* »Slavenski puki«[9].

Imaju li se u vidu svi momenti, postaje razumljivo što će prvi skromni teorijski radovi, više indikacije i pokušaji nego rezultati, niknuti na tri praktično upotrebljiva područja: bogoslovnoj problematici, estetičkoj refleksiji te napokon pedagoškoj instrukciji. Bogoslovija je imala najbogatiju teorijsku tradiciju, već oblikovanu nacionalnim jezikom: brojne moralne teologije omogućile su terminološko bar, no i problematsko približavanje filozofije. Svećenstvo je u to vrijeme još uvijek

---

6) Chaplovics, »Ueber die Philosophie«, Philosophiert Chaplovics, Luna, 1843., Nr. 64, 65.

7) Draženović Josip, »Oni su divanili«, citirano prema knjizi: Marjanović Milan, »Hrvatska moderna«, I, (članak Milana Marjanovića »Naše društvo u beletristici«, 1897.), Zagreb 1951., p. 258.

8) Pavlinović Mihovil, »O nadzoru učione«, 1868., u knjizi sabranih radova »Pjesme i besjede«, Zadar 1873., p. 254.

9. Herder Johann Gottfried, »Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit«, ulomak objavljen u Danici Ilirskoj, I, 1835., br. 33, pp. 231—232. pod naslovom »Slavenski puki; iz Herdera, Bečkog izdanja«.

intelektualno najaktivnijim slojem društva. Estetička refleksija inaugurirana je fenomenima književnosti koji su najdirektnije mogli služiti nacionalnoj ideji. Pedagoška je teorija morala pomoći pri uvođenju nastave nacionalnim jezikom u zadacima koje probuđenoj narodnosti predstoje u brizi za vlastitu budućnost: odgoj novih generacija. Premda u svemu tome nije bilo nikakvih radikalnih zahvata, ničeg ni novog ni velikog, tu se nalazi početak cjelokupnog kasnijeg razvoja teorijske refleksije i asptraktnog mišljenja u Hrvatskoj novijeg vremena: svjetovna filozofija u iskazu, izrazu i komunikaciji nacionalnim jezikom. Kao i u drugim sferama kulturnog života nacije i tu je impuls bio »hrvatski narodni preporod«.

Prvi tekst na hrvatskom jeziku, koji se bar u načelu odnosio na filozofiju priopćio je preporodni slovničar *Vêkoslav Babukić* (1812—1875) u Danici Ilirskoj 1837. godine. Već i okolnost da ga piše i publicira jezikoslovac pokazuje situaciju: filozofija u nacionalnom jeziku nema poznavalaca, pa ne samo da nedostaje temeljitija obrazovanost, makar i školska, nego nedostaju i osnovne informacije. Bilo bi dakako pretjerano reći da tada uopće nije u Hrvatskoj bilo ljudi koji nešto znaju o filozofiji. Ona je ipak bila predmet nastave zagrebačke akademije, i, kako je već istaknuto, osobito samostanskih (franjevačkih) bogoslovija. Ali među ljudima koji bi je prenosili u nacionalni jezik filozofija se još nije udomaćila. Kratka Babukićeva bilješka direktno nameće ocjenu stanja, prema kojoj o tim prvim koracima ne treba imati nikakvih iluzija. Ovih nekoliko desetaka Babukićevih redaka pod naslovom »Indianski mudroznanac«[10] sasvim naivno govori o — Konfuciju; o njegovim pogledima na svijet i njegovim etičkim načelima. Koliko je tu prevladala filozofska znatiželja ne mora se kontraindicirati samo iz geografske »preciznosti« (indianski!), nego daleko više iz okolnosti što se u krug nacionalnog jezika bez ikakve filozofske kulture i tradicije kao prvo inaugurira informacija o vanevropskoj filozofiji. Očigledno bez pravog »filozofskog erosa«, nego kao odjek modne romantične zanesenosti egzotikom dalekih zemalja i nepoznatih kultura, pri čemu je Istok bio predmet izuzetnog zanimanja.

Danica Ilirska je za filozofiju kao i za neke ostale sfere kulture u Hrvatskoj učinila prve korake. Moglo bi se reći prve pučkoškolske korake. Ni Babukićev tekst kao ni mnogi drugi uvršteni u Danicu nisu zapravo nikakva filozofija i tek se uvjetno i nominalno mogu s njom dovesti u vezu. Shvatljivo, uzme li se u obzir da je Danica Ilirska imala popularni karakter s namjerom buđenja nacionalne svijesti, njegovanja jezika, primarno i ukratko, političku namjenu.

---

10) Babukić Vjekoslav, »Indianski mudroznanac«, Danica Ilirska, Zagreb, III/1837, br. 11.

Već od prvog godišta Danica u rubrikama »Nêtilo«. »Mudra izrečenja« i »Misli slavnih mudracah« objavljuje citate, sentencije a aforizme različitih mislilaca odnosno slavnih ličnosti, bilo svjetske bilo nacionalne historije: Cicerona, Plutarha, Rousseaua, Popea, zatim Rittera Vitezovića i Dositeja. Kasnije su te rubrike ispunjavali svojim zapažanjima poneki od iliraca (Mažuranić i dr). No sva ta »filozofija« ne ide dalje od izoliranih rečenica koje i formom i sadržajem poprimaju karakter didaktičke mudrosti narodnih poslovica. Ništa više.

U istom godištu Danice, gdje se nalazi Babukićev »Indianski mudroznanac«, piše se još npr. o Amerikancu B. Franklinu, Englezu Josipu (!) Lancasteru (poznati tzv. Bell-Lancasterov pedagoški sistem), pa kratke tekstove kao što je »Rod i starost glasovitih Europeacah« gdje se spominje veći broj filozofa, pisaca, slikara i političara (između kojih je malen broj onih iz početka 19. stoljeća odnosno onih što doživješe 19. stoljeće). No sve su to samo najelementarnije informacije, leksikonskog karaktera, bez obzira što su čas više čas manje tekstovno razvedene. Nijedan od tih člančića nema izričito znanstveno značenje. Kad nije puka »zanimljivost« radi zadovoljenja znatiželje svodi se na popularizaciju znanosti. O filozofiji se i opet ne može govoriti. Ako bi se tekst s naslovom »Čovêk i vrême«[11] željelo pribrojiti filozofskom razmatranju, bilo bi to forsirano; karakterizirati pak taj »esejčić« naivnim filozofiranjem, još je i suviše dobrohotno.

Četrdesetih godina objavljuje gdjekad i zadarska »Zora Dalmatinska« tekstove koji na različite načine pripadaju ovim »počecima filozofije« u narodnom jeziku. Čak što više ima ulomaka iz strane literature, iz »sedam glavnih gerčkih mudracah«, te izvoda iz Sokratovih razmatranja.

Prvi tekstovi koji su zaista imali neki teorijski karakter bili su s područja estetičkih razmatranja; kao rezultat nezaobilaznog zahtjeva da se reflektira na suvremenu nacionalnu književnu produkciju in statu nascendi. Pionirima su tog pothvata književnici *Dimitrija Demeter* i *Stanko Vraz*, te literata i prirodoslovac *Ljudevit Farkaš Vukotinović*, kao i neki drugi. Njihovoj djelatnosti krajem tridesetih i tokom četrdesetih godina valja pridružiti prvog »estetičara« u preporodnoj Hrvatskoj, *Ognjeslava Utješinovića-Ostrožinskog;* on je 1845. svojoj knjizi »Vila ostrožinska« (pjesme) dodao priprosto kompiliranu raspravicu »Misli o krasnijeh umjetnostih«.

Tačno sredinom stoljeća započet će ozbiljnija teorijska djelatnost pisaca u Hrvatskoj. Ime pisca tih prvih rasprava propuštaju registrirati autori pregleda nacionalnih filozofijskih nastojanja. Možda zato što se rad tog autora smatra osnivačkim za druga znanstvena područja (povijest!). Riječ je o raspra-

11) DR, »Čovêk i vrême«, Danica Ilirska, Zagreb III/1837, br. 17.

vama što ih je napisao *Franjo Rački (1828—1894).* Prva od njih, »Razum i vêra«, publicirana je u zagrebačkom Katoličkom listu 1849. godine[12]. Objavljujući slijedećih godina još nekoliko rasprava filozofsko-teološkog karaktera Rački je bio prvi koji je morao direktno savladavati, boriti se s problemima apstraktne terminologije. Ma i nesiguran, smiono obavlja posao, istom zdušnošću kojom je prije Šuleka počeo rješavati terminologiju kemije (»lučba«!). U pogledu sadržaja njegovih rasprava istaknuti je da se Rački nalazio iznad nivoa standardnog načina klerikalnog mišljenja: nije uskogrudan; u relaciji razuma i vjere nastoji naći pomirljivo stanovište po kojem vjera ne mora biti forsirana ispred ili nasuprot razumu. Kasnije Rački svoje sposobnosti posvećuje drugim aktivnostima i ne vraća se eksplicitnije više ni filozofiji ni teologiji. Samo je još 1888. objavio monografski rad »Život i djelo R. J. Boškovića«, koji i danas citira npr. sovjetska Filozofska enciklopedija.

Stjepan Ilijašević (1814—1903), jedan od zakašnjelih pjesnika »klasicista« u Hrvatskoj, piše i objavljuje u Zagrebu 1850. prvo »izvorno« djelo s područja pedagoške teorije. Knjiga »Obuka malenih«, pored elemenata pedagogije i katehetike sadrži elemente onih disciplina što se obično nazivahu »filozofijska propedeutika« (elementi logike i psihologije). Istih godina izlaze zasebne knjižice, estetičko-poetički uvodi za književno-pjesničke antologije i hrestomatije. Autori su *Ivan Macun,* Trst 1850. i Zagreb 1852., te *Mane Sladović,* Zagreb 1852.

Pedesetih godina bavio se filozofijskom propedeutikom, teorijski, pa i praktički, Dubrovčanin *Đuro Pulić* (1816—1883). Najintenzivniju spisateljsku djelatnost razvio je ovaj agilni svećenik upravo pedesetih i početkom šezdesetih godina publicirajući svoje radove od Dubrovnika i Zadra do Trsta i Trenta, na žalost, talijanskim jezikom. Osim pedagoških, često popularnih razmatranja, raspravljao je mnoga pitanja s područja teologije i filozofije, pa i povijesti novije filozofije, većinom u godišnjim gimnazijskim izvještajima, ali i u formi zasebnih knjiga.

Gimnazijski su izvještaji od pedesetih godina dalje, prema novom austrijskom zakonu o srednjim školama, morali sadržavati svake godine po jednu znanstvenu raspravu iz pera profesora profesorskog zbora gimnazije koja publicira izvještaj. Tako se u tim izvještajima slijedećih decenija nalazi niz rasprava s područja filozofije. One nisu svagda bile na visokom stručnom nivou, što je već Jagić zamjerio, ali u svakom slučaju predstavljaju zanimljive kulturno-historijske dokumente. Utoliko više, zna li se, da je u to vrijeme, sve do pojave Vienca 1869., bilo uopće vrlo malo periodičnih publikacija, časopisa

12) Rački Franjo, »Razum i vêra«, Katolički list, Zagreb I/1849, br. 25., pp. 195—198.

i novina, u kojima bi se moglo što slična objavljivati. Za samostalne veće radove, knjige, bilo je još prerano. Stoga »filozofske«, stručne i popularne tekstove, kao i tekstove srodnih područja (sociologije, ekonomike, teologije, historije itd.) publicira samo nekoliko listova. Tako »Katolički list« objavljuje »Sidro mudroslovlja«[13], autor *Vilhelmo Švelec*, ili razmatranje »Kako se Platonov nauk odnosi napram kršćanstva« — pod pseudonimom »*V*«[14]; Godine 1854. objavio je »Zagrebački katolički list« poredbu Sv. Pavla i Seneke, oduži tekst o Voltaireovoj smrti, te iscrpniji prikaz Schellingove »filozofičke oporuke«, izjašnjavajući se pri tom za Schellinga a protiv Hegela. »Pozor« (Obzor!) objavljuje znamenito, danas već premalo cijenjeno i nedovoljno poznato »Pismo njekomu mladomu prijatelju o spisateljskom zvanju« *Janka Jurkovića*, kao i popularno-feljtonistički napis »Materijalizam i prirodoslovlje« što ga u obranu prirodnih znanosti piše već spomenuti Vukotinović[15]. Nekoliko zanimljivih književnih kritika objavio je za svoga izlaženja časopis »Neven«, dok Jagićev »Književnik«, zamišljen doduše pretežno kao znanstveni časopis, zaobilazi sferu filozofije i uglavnom se bavi filologijom, historijom i etnografijom.

Među prvim »filozofskim« raspravama u gimnazijskim »Izvješćima« bio je tekst »O neumèrlosti čovèčje duše« što ga pisa zagrebački svećenik *Aleksa Štibohar*, a nešto kasnije, također u programu zagrebačke gimnazije, javlja se *Juraj Žerjavić* (1842—1910) ekstenzivnom skolastičkom raspravom »O postanku čovèčje duše«[16]. Žerjavić se obilno bavio javnim radom, pisanjem također, ulazeći kasnije žestoko u bitku oko darvinizma, za koju se ne bi moglo reći da je s njegove strane bila slavno vođena i okončana. Šezdesetih se godina javio u gimnazijskim izvještajima i *Josip Križan* baveći se pretežno psihologijom. Međutim, najinteresantniji su bili, a relativno i najargumentiraniji prilozi s područja povijesti filozofije, dakako stare, klasične i antičke! Kako god skromni bili, pionirskog su karaktera napisi što ih u programima karlovačke gimnazije objavljuje *Josip Kostić*: »Početak gerčkog mudroslovlja«[17]. Desetljeće kasnije ova vrst filozofske historiografije dosiže zavidan nivo u »Iz-

13) Švelec Vilhelmo, »Sidro mudroslovlja«, Katolički list, Zagreb IV/1852, broj 22 i 23.

14) V., »Kako se Platonov nauk odnosi napram kršćanstvu«, Katolički list, Zagreb IX/1858, broj 52.

15) Oba spomenuta članka izišla u trećem godištu Pozora (Obzora), 1862., Jurkovićev u br. 68 i 69., a Vukotinovićev u br. 230.; stalna rubrika »Listak Pozorov«.

16) Žerjavić Juraj, »O postanku čovèčje duše«, Program kraljevske velike gimnazije u Zagrebu 1869—70, pp. 3—24.

17) Kostić Josip, »Početak gerčkog mudroslovja«, Program kraljevskog malog gimnazija u Karlovcu, koncem školske godine 1866. pp. 3—9. Zatim: »O Heraklitu i njegovu nauku«, isto, god. 1867.

vješću kraljevske velike gimnazije u Požegi koncem školske godine 1874—75« raspravom »O temeljnih načelih za sistem Platonove filosofije; Laches prema istom uz analizu« što ju napisa *Franjo Košćal*[18]. Može se pretpostaviti da je i ranije u Hrvatskoj bilo vrsnijih znalaca filozofije tek što se nisu lačali pera. Indikativna je u tom jedna bibliografska bilješka iz 1851. godine u kojoj anonimni autor osuđuje beogradsko izdanje prijevoda W. T. Kruga, kao pogrešan izbor, pretpostavljajući mu, nasuprot Kantu i »kantovcima«, ni manje ni više nego — Hegela[19]. Međutim za sedamdesete godine, kad se u Zagrebu osniva sveučilište sa stalnom svjetovnom katedrom za filozofiju, poznavanje filozofije više nije samo pretpostavka.

Krajem sedmog desetljeća javlja se osim tekstova iz povijesti filozofije čitav niz pojedinačnih ozbiljnih filozofskih radova, ali i ustrajnih radnika, koji će svoje djelovanje produžiti do konca svog života. Tako se u osrednjem časopisu »Dragoljub«, koji objavljuje jadno popularne tekstove kao što je na priliku onaj »Tielo i duša« nekog Belana,[20] godine 1868. po prvi put teorijskim tekstom javlja *Isidor Kršnjavi* (1845—1927): »Listovi o praktičnoj filozofiji, mladoj prijateljici na zabavu i pouku napisani«[21]; podatak tim više zanimljiv jer je riječ o neobično aktivnoj ličnosti hrvatskog javnog života tokom cijelog kraja 19. stoljeća. Kršnjavi je među prvima zastupao otvoreno filozofski herbartizam u Hrvatskoj. Premda bi se herbartovštine našlo i prije njega, Herbarta on pisanom riječju neuvijeno i konsekventno unosi u hrvatski kulturni život. Stoga Kršnjavog više nego druge treba smatrati inauguratorom herbartizma, u čijem će duhu i kasnije pisati neke od svojih najznačajnijih estetičkih rasprava. Istovremeno, tj. krajem sedmog decenija počinje publicirati *Josip Rieger* (1846—1909) svoje estetičke i filozofsko-teološke radove, kada i *Armin Pavić* (1844—1914), prvi prevodilac Aristotela u nas, objavljuje svoje najznačajnije studije iz filozofije antičkog doba. Pribroje li se k tomu estetičke rasprave što ih između 1869. i 1875. čita u akademijskim sjednicama već prije spomenuti *Janko Jurković* (1827—1889), jedan od rijetkih ljudi u Hrvatskoj koji nije podlegao ni klasicizmu ni herbartizmu, može se s pravom konstatirati kako je filozofski rad tih godina osnivanja Akademije (1867) i pokretanja Vienca (1869) pa sve do utemeljenja Sveučilišta (1874) istovremeno rastao i kvantitetom i kvalitetom.

18) Košćal Franjo, »O temeljnih načelih za sistem Platonove filozofije...«, Izvješće o Kraljevskoj velikoj gimnaziji u Požegi, 1874—75, pp. 3—40.

19) Kolo, VII/1851, p. 152.; Knjigopis, a) Domaći: godine 1848.

20) Belan Ivan, »Tielo i duša«, Dragoljub, Zagreb I/1867, broj 6. pp. 89—92.

21) Kršnjavi Isidor, »Listovi o praktičnoj filozofiji...«, Dragoljub, Zagreb II/1868, brojevi 23—45 s prekidima.

Godina 1868. značajna je za daljnji razvitak filozofske literature i po činjenici što je tad izašao praktično prvi udžbenik logike pisan hrvatskim jezikom. Priredio ga je *Vinko Pacel* (1825—1869) s naslovom »Logika ili misloslovlje«. Otad počinje serija udžbenika logike, psihologije i pedagogije koju sad više sad manje slobodno pišu ili kompiliraju *Julius Glaser, Stjepan Basariček, Josip Posedal* i drugi sve do *Đure Arnolda*, odnosno prevode, kao u slučaju nepoznatog prevodioca logike iz 1878., ili kad *Petar Joković* »gimnazijalni profesor u Kotoru« 1882. »Propedeutičnu logiku« M. A. Drbala predaje »u hrvatskom ruhu mladeži miloga roda . .«[22]

Sedamdesetih godina tj. tokom osmog decenija otvara se u skromnom filozofskom radu Hrvatske nekoliko novih oblasti. Vrlo aktualno i bez zakašnjenja s obzirom na svoj uzor (Buckle) uvodi 1872. požeški profesor *Josip Starè* novu temu: »Filozofija historije«[23]. Zakašnjenja možda ima s obzirom na trajan intenzivan interes za povijesne nauke u Hrvatskoj 19. stoljeća od ilirizma dalje, no sigurnost kojom se autor odvažio da na svega nekoliko stranica govori o toj problematici, kao i uzor koji je izabran, (jer je za Hegela i Marxa bilo još prerano), ukazuje na pravovremenost pristupa. Iste godine *Ivan Zupan* objavljuje informativan tekst »Nješto o kritici u obće a historičkoj napose«[24] ostajući u okvirima filološke škole. Problematiku povijesti s filozofskog aspekta čini se dotakao je ranije samo *Đuro Pulić* i to — talijanskim jezikom i s augustinskim idejama. S temom povijesti stupit će u javnost nekoliko godina poslije Starèa i Zupana *Đuro Arnold* (1854—1941) u zasebnoj publiciranoj tezi »Etika i povijest«[25]. Arnold će od tada još dugo intenzivno raditi na nekoliko područja kulture (poezija!) i pedagoško-nastavnim zadacima (nastavnik, seminari pedagogije, sociologije itd.) dajući uz to svoj znatan doprinos filozofskom životu. Mlađi od Franje Markovića, on će ipak ostati pod utjecajem Herbartovim, dodajući, kao što se općenito zna, svom nazoru elemente Leibnizova i Lotzeova učenja, naročito u raspravi »Zadnja bića«[26]. Doživjevši duboku starost i ostavši dugo agilan, on je svoju teorijsku fizionomiju ipak formirao krajem 19. stoljeća, izrazivši je u filozofskim i

22) Drbal M. A., »Propedeutična logika, Poučna knjižica za gimnazijalnu i privatnu porabu«, Zadar 1882., pp. VI+169; citirano mjesto iz predgovora, p. III.

23) Starè Josip, »Filozofija historije«, Izvjestje o kraljevskoj velikoj gimnaziji (šestorazrednoj) u (Slavonskoj) Požegi 1871—1872., pp. 3—8.

24) Zupan Ivan, »Nešto o kritici u obće a historičkoj napose«, Program kraljevske više gimnazije na Reci, 1871—1872., pp. 3—8.

25) Arnold Gjuro, »Etika i povijest«, razprava odobrena od povjerenika strogih ispita fakulteta mudroslovnoga, Zagreb 1879., pp. 84.

26) Arnold Gjuro, »Zadnja bića, metafizička rasprava«, Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti, 1888., knj. 93.

estetičkim raspravama objavljenim uglavnom prije prvog svjetskog rata.

U osmom je deceniju ponovno snažno obnovljena filozofska djelatnost s teoloških pozicija, vjerojatno u suprotstavljanju svjetovnoj filozofiji redovne filozofske katedre zagrebačkog sveučilišta, ali sasvim sigurno još više u opiranju nekim novim idejama i strujama što izvirahu iz prirodoznanstvenih krugova. Najizrazitiji predstavnik takve pozicije u starijoj generaciji bio je nesumnjivo Antun Kržan (1835—1888) kojemu 1874. i 1877. izlazi opsežno i cjelovito koncipirano djelo u dvije knjige: »Postanak čovjeka«[27]. Djelo je u biti polemičke prirode, ali iscrpno polaže računa o svojoj poziciji za gotovo sva najvažnija područja filozofije i znanosti, odnosno njihovih glavnih problema. Više kulturno-historijskog, ali aktualno indikativnog značenja su i rasprave *Cvjetka Grubera*, kad govori o obnovi nauke »angjeoskoga učitelja sv. Tome Akvinjanina«[28]. Teološki je orijentiran i tekst *Matije Galovića*, »Naravno određenje čověka«[29]. Usporedo djeluju sa srodnih i sličnih pozicija ranije spominjani autori Rieger, Žerjavić i dr.

Tih su godina također aktivni pisci popularnih rasprava, kao što su sve češći radovi amatera, ljudi van struke. Jedan od amaterskih radova, zanimljiv naslovom ali na žalost gotovo bez ikakve teorijske vrijednosti, jest knjiga što ju je po svoj prilici s mnogo truda sastavio inače poznati hrvatski humorist *Vilim Korajac:* Filozofija hrvatsko-srbskih poslovica[30]; (sličnim se zadatkom bavio kasnije Marković: »Etički sadržaj naših narodnih poslovicah«, 1889). Nekom vrsti popularne estetike pomiješane s medicinom bavio se *Ivan Dežman*, dok su »poviestno-filozofičke razprave«, što ih je najprije u »Dragoljubu« a kasnije i zasebno objavio *Đuro Stj. Deželić* (1838—1907), premda na višem nivou, ipak u to vrijeme već bile po svojoj prejednostavnoj koncepciji — anahronizam[31].

Otprilike od 1870. godine dalje pridolazi kulturnom i filozofskom životu Hrvatske još jedan moment koji je dotad bio nepoznat: stidljivo i polagano upoznavanje javnosti s evrop-

---

27) Kržanovo djelo izlazilo je najprije u brojnim nastavcima što mu ih objavljuje Katolički list; naknadno su te rasprave sabrane u dvije knjige.

Gruber Cvjetko, »Kršćanska filozofija po katoličkih školah...«, obzirom na najnoviju encikliku Aeterni patris po dr Fuchsu i dr Hiptmairu priredio... (preveo?)..., Katolički list, Zagreb 31/1880, brojevi 7—12 i 14—15. — Isti autor je u istom časopisu objavio u godištu 29/1878, broj 23. tekst pod naslovom: »Klasična poganština u filozofiji i religiji«.

29) Galović Matija, »Naravno određenje čoveka«, Izvjestje kr. realne i vel. gim. i Male grad. realke u Varaždinu, 1875—76, p. 3—32.

30) Korajac Vilim, »Filozofija hrvatsko-srbskih narodnih poslovica«, složio ju... U Osieku, 1876., pp. 134.

31) Deželić Stj. Djuro, »Duša«, Zagreb 1878., pp. 131. i »San«, Zagreb 1879., pp. 182.

skom filozofijom novijeg datuma. Ranije importirani herbartizam i nije značio toliko fatalno zakašnjenje koliko pogrešan izbor; pogrešan se izbor kasnijim dugotrajnim zadržavanjem pretvorio u sterilnost. Uz to, on je svojom dominantnom pozicijom sprečavao pojave novih utjecaja. Prinove su stoga bile malobrojne, sporadične i do zbiljskog su značenja došle razmjerno kasno. To pridolaženje, upoznavanje i promicanje novih imena i novih ideja zaista započinje tek sedamdesetih godina; nimalo sistematsko i još posve nesposobno da uspostavi prave kontakte s glavnim tokovima evropskog mišljenja, znanosti odnosno filozofije. Ipak, javljaju se prvi napisi o Schopenhaueru, J. St. Millu, Spenceru i još ponekom novijem autoru.

Najsnažniji akcent posljednjim decenijima 19. stoljeća dala je u krugovima znanstvenika i teoretičara Hrvatske borba oko darvinističkih ideja. Neposredni povod bilo je predavanje biologa *Spire Brusine* održano 1870. godine u Zagrebu; Vijenac ga prenosi i tako čini još pristupačnijim javnosti[32]. Iz toga je nastao žestok sukob, dugotrajan i bučan, u kojem je na »lijevoj« znanstvenjačkoj strani izrazito uporan bio novinar i poliglot *Bogoslav Šulek* (1816—1895). Polemike su vođene puna dva decenija putem javnih predavanja, članaka, brošura pa čak i posebnih knjiga. Spor se kasnije modificirao, izgubio ponešta na jasnoći pozicija i pretvorio, bez potpuno direktnog idejnog kontinuiteta, u podvojenost između »naprednih« i konzervativaca, što je na izmaku stoljeća još imalo svoje značenje u novonastalom antagonizmu »starih« i »mladih«. Izbijajući sedamdesetih godina bitka je u neku ruku pripremila povoljnu klimu za nastup književnog realizma (»naturalizma«) osamdesetih godina.

Darvinističko-evolucionističko-materijalističke ideje izazvale su prepirkom polarizaciju javnog života ondašnje Hrvatske. Osim čistog prirodoznanstvenog evolucionizma bilo je u njima filozofskog materijalizma s osloncem na Büchnera, Moleschota i Häckela. Na toj se poziciji nađoše uglavnom prirodoznanci: *Brusina, Šulek* i *Janda;* čak ni starom *Vukotinoviću* nije profesionalna prirodnjačka savjest dopustila odstupanje od evulucionizma, iako nije bio izrazito radikalan. Zanimljivo je da se filozofi ex professo nisu eksplicite miješali u spor. S druge strane stajali su uglavnom klerikalno orijentirani ljudi, mahom polemičari angažirani iz redova svećenstva: *Žerjavić, Kržan, Galović* i dr. »Rješavanju« problema pokušao je doprinijeti razmjerno brojnim spisima i *Luka Turčić.* Kad je već izgledalo da su snage smalaksale, argumenti iscrpeni, te da će neposredan spor naprosto jenjati, ponovo je 1885. raspirila strasti jubi-

32) Brusina Spiro, »Nešto o Darwinovoj nauci«, Vienac, II/1870,

larna edicija Akademijina Rada[33]. *Spiro Brusina* objavio je članak »Zoologija i Hrvati« a Bogoslav Šulek opširan i općenit napis »Naš napredak u prirodnih znanostih za minulih pedeset godina« (Šulek je nedugo prije toga — iste godine — publicirao studiju »Predteče Darvinizma«[34]). Poslije toga se u diskusiji zdušno angažirao *Ante Bauer*, urednik Katoličkog lista, teolog i kasnije biskup zagrebački, vodeći upornu, oštru, opširnu i dugu polemiku posebice uperenu protiv Bogoslava Šuleka. Vjerojatno iz angažmana u tim sporovima nastaje i najekstenzivniji i najsistematskije pisan tekst »darvinista« »Područje materijalizma«, što ga je »čitao u sjednici matematičko-prirodoslovnog razreda jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti 14. travnja 1888. pravi član dr. Bogoslav Šulek«.[35]

Dok su tako tekla u Zagrebu burna ideološka razračunavanja, na jugu Hrvatske, uz more u Zadru, samotan sa svojim knjigama radio je *Ante Petrić* (1829—1908) pišući filozofske traktate talijanskim jezikom. No ni njegova nastojanja nisu bila ravnodušne kontemplacije izoliranog osamljenika. Petrićeve kritičke knjige o definiciji lijepog kod talijanskog filozofa Giobertija imale su glasnog odjeka u filozofskim krugovima Italije[36] pretvorivši se zapravo u prilično ekstenzivnu polemiku.

Paralelno s ovim uzbudljivim raspravama neprekidno je i tiho, u skladu sa svojom diskretnom prirodom, radio *Franjo pl. Marković* (1845—1914). Zaokupljen isprvice samo pjesničkim ambicijama, te kritikom i estetičkim raspravama, Marković je od osnutka filozofske katedre Zagrebačkog sveučilišta do svoje smrti, najveći dio svojih snaga posvetio studiju i nastavi filozofije. Odlučivši se za herbartizam ostaje mu vjeran do kraja: njegovo najveće teorijsko djelo, njegov »Sustav općenite estetike«, doštampan tek 1903., izrađen je potpuno u duhu Herbartovih shvaćanja. Kao prvi sveučilišni profesor filozofije u Hrvatskoj koji je držao nastavu svog predmeta isključivo na materinjem jeziku morao je pionirski svladati znatan broj teškoća. Nije bio prvi koji se sukobio s problemima terminologije (već su postojale parcijalne predradnje), ali je bio prvi koji je taj zadatak morao riješiti sistematski potpuno. Kao čovjek izuzetne marljivosti on je pored svog knji-

33) Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti, 1885, knj. 80., posvećeno »U proslavu petdesetgodišnjice prieporoda Hrvatske knjige 1885. godine«.

34) Šulek Bogoslav, »Predteče Darvinizma«, Rad JAZU, 1885, knj. 72 i 75; također i posebno.

35) Šulek Bogoslav, »Područje materijalizma«, Rad JAZU, knj. 92., Zagreb 1888., pp. 1—72.

36) Petrić Ante, »La definizione del bello data da Vincenzo Gioberti esaminata in se e nei suoi fondamenti da Petrich Antonio rivedendo e esaminato«, Zadar 1875.

ževnog i nastavničkog rada uspijevao da poradi znanstveno na nekim dotad još netaknutim područjima. Nastupajući 1881. časnu dužnost rektora Zagrebačkog sveučilišta Marković je izrekao značajan govor, koji je — štampan s dopunama godinu dana kasnije — značio temelj nacionalne filozofske historiografije.[37]

Postojanje katedre za filozofiju vidljivo je utjecalo na karakter i kvalitet filozofskih rasprava. Bez obzira jesu li njihovi autori bili isključivo zagrebački studenti ili su studirali još i na stranim sveučilištima. Sama prisutnost visokoškolske filozofske nastave, nazočnost visoke stručne znanstvene ustanove, djelovala je korektivno. Razina još uvijek oscilira no metode i načini filozofskog studija odnosno raspravljanja već su zacrtani. Strože je fiksirano područje filozofskog interesa pa je i vraćanje antiknoj filozofiji već znatno ekstenzivnije, slobodnije i ne više samo elementarno informativno. Popularne rasprave također postaju zrelije. U takvoj konstelaciji napis *Adolfa Vebera Tkalčevića »Istina«* iz 1887., u svojoj prostodušnoj priprostosti ostavlja dojam čistog anahronizma, a njegovo publiciranje u Akademijinu Radu kao da još samo znači gest dobrohotnosti prema starom zaslužnom iliru i bardu zagrebačke jezikoslovne škole.[38]

Monografske rasprave tematski su diferenciranije. *Gavro Manojlović* piše početkom osamdesetih godina komparativnu studiju o Leibnizu naspram Aristotela,[39] *Laška* o Descartesovoj kozmologiji,[40] *Jemeršić* o Sokratu,[41] *Adamović* o Platonovim pedagoškim načelima,[42] *Ćurčić* o Sokratu, Platonu, Aristotelu i Rousseauu. Istih godina počinje se opširno javljati *Ljudevit Dvorniković* (1861—1933) svojim prikazima Rousseaua, Herbarta, Spencera i drugih s pedagoškog aspekta, zastupajući u svojim općim nazorima već ranije u Hrvatskoj inaugurirane evolucionističke teze. *Martin Lovrenčević* piše o Schopenhauerovu pesimizmu. U programu senjske gimnazije za 1886—87. priopćuje *Vinko Ivan Žanić* dosta opširnu studiju pod naslovom

37) Marković Franjo, »Filosofijske struke pisci hrvatskoga roda s onkraj Velebita u stoljećih XV—XVIII.« — Najprije u Viencu XIII/1881, broj 44, pp. 701—707., zatim posebno, Zagreb 1882, pp. 23.

38) Veber—Tkalčević Adolfo, »Istina«, Rad JAZU, Zagreb 1887, knj. 85., pp. 1—35.

39) Manojlović Gavrilo, »Aristotel prema Leibnizu s gledišta metafizike«, Izvještaj gimnazije Zagrebačke 1881.

40) Laska, »Des-Cartesova kosmologija«, Izvještaj gimnazije Osječke 1883.

41) Jemeršić, »Sokrat i njegova filozofija«, Izvještaj gimnazije Senjske 1884—85.

42) Adamović J., »Platonova pedagoška načela po samijem vrelima prikazana«, Izvještaj gimnazije Gospičke 1883.

»Dualizam duha i prirode (tvari)«,[43] koja, bez obzira na zauzetu poziciju i rješenja kojima vodi, pokazuje znatno razvijenu sposobnost filozofskog razglabanja, indicirajući ujedno kako se i van Zagreba moglo stručno filozofski uznapredovati.

Sve to nije prvorazredna filozofska literatura, daleko je od bitno filozofske svjetske, evropske, relevancije. Svejedno, nešto ta skromna publicistika ipak jest: neophodno stepenište što ga treba izgraditi pomišlja li se na vlastitu Atenu samostalne filozofske riječi.

Filozofija s teološkog tla i u okvirima teoloških impulsa krajem stoljeća sve određenije se uobličuje u izrazu nacionalnog jezičnog medija. Nasuprot svjetovnoj filozofiji u Hrvatskoj koja raste kroz 19. stoljeće bez tradicije, teološka je imala tradiciju nacionalnog jezika (bar djelomično, moralna teologija na primjer), a ipak se izgleda prepustila internom pritisku latiniteta. *Josip Stadler* (1843—1918) još 1880. piše latinski (»Theologia fundamentalis«), kao što će za svrhe bogoslovnog studija duboko u dvadesetom stoljeću činiti npr. Keilbach. Stadler se već ranije kraće javio hrvatskim jezikom,[44] a slijedećih godina i opširnijim radovima. Kompletan filozofski opus hrvatskim jezikom, sistematska obrada glavnih područja filozofije, bit će štampan tek početkom 20. stoljeća: šest knjiga — jedino djelo u dosadašnjem razvoju filozofije u Hrvatskoj izrađeno do kraja kao cjelina. Dakako filozofija je to teološki orijentirana, uglavnom udžbeničkog i skolastičkog karaktera, no još uvijek dragocjen izvor terminoloških inspiracija. Stadler je tada već više od dva decenija nadbiskup vrhbosanski, donekle legendaran i — prestao se baviti filozofijom.

Nešto mlađi od Stadlera a filozofski aktivniji, čak i borbeniji, bio je teolog, kasnije nadbiskup zagrebački, *Ante Bauer* (1856—1937). Čuven po svojim polemikama protiv »darvinista« koje bi sabrane mogle nositi naslov »Anti—Šulek«, Bauer se okušao i kao sistematski filozofsko-teološki pisac. Objavljuje »Naravno bogoslovje« 1892. i »Opću metafiziku ili ontologiju« 1894.[45] Budući da je Kržanov spis bio polemičke naravi, a Stadlerove knjige izlaze kasnije, Baueru pripada zasluga da je bio pisac, makar i teološko-udžbeničkog oblika, prve hrvatskim jezikom cjelovito prikazane najapstraktnije filozofske discipline. Napisao je još i opširnu akademsku studiju »Wundtov metafi-

43) Žanić Vinko Ivan, »Dualizam duha i prirode (tvari)«, Program kraljevske velike gimnazije u Senju 1886—87., pp. 3—56.

44) Stadler Josip, »Prinosak k naučanju dušoslovja«, Hrvatski učitelj, V/1881, brojevi 1, 2, 3, 4, 6, 7, 10, 17, 18 i VI/1882 brojevi 4, 5, 6, te 14—22.

45) Drugo izdanje Bauerove »Opće metafizike« priredio (preradio?) je Stjepan Zimmermann 1918. Premda je to izvršeno još za Bauerova života i s odobrenjem autora, to se izdanje po svemu sudeći više ne može smatrati Bauerovim djelom. Redaktorski su zahvati bili suviše intenzivni a i ekstenzivni.

zički sustav«[46] a više se puta navraćao problemu koji je uvijek aktualan za teologe: »Religija i znanost«.[47]

U teološkim se radovima svakako odražavala tada aktualna obnova tomizma odnosno izgradnja neotomizma. Bijaše to vidljivo i u brojnim monografskim napisima na tu temu, ili tekstovima koji spominju Tomu Akvinca: od već ranije spomenutih radova *Cvjetka Grubera* iz 1878 i 1880. pa do Jeglićeva napisa o Tomi u odnosu na civilizaciju Evrope (1891) i *Boršićeva* razmatranja o spekulativizmu Tome i Leibniza (1900). Osim toga u zadnjem deceniju 19. stoljeća pišu se i drugi mono-biografski prikazi teološke orijentacije npr: *Josip Rieger* o A. Rosmini-Serbatiju (1892), *Urban Talija* o Giobertiju (1894), te *Dragutin Jambrečak* o A. Stöcklu (1897).

Obraćanje antičkoj filozofiji, nakon što je ona stekla pravo javnosti mimo klasično-gimnazijalnih i retorično-citatološko-»filoloških« interesa, traje i dalje, pa ga je naći i u posljednjem deceniju. Bilo u aspektu znanstvenih ekspertiza, filozofskih analiza ili popularizacije. Do koje se razine ono uspinje na prelazištu iz stoljeća u stoljeće svjedoči pojava *Martina Kuzmića* (1868—1945). Cjelovit pregled stare grčke filozofije daje *Ljuboje Dlustuš*.[48]

Među autorima koji se vraćaju antici, ali i kasnijem latinitetu humanizma, valja spomenuti *Milivoja Šrepela* (1862—1905). Radnik je to, kojeg mnoge historije naše kulture i književnosti spominju više iz kurtoazije ili ambicije faktografske potpunosti, nego iz uvjerenja. Šrepel međutim, mada nije ni filozof, ni kritičar ni književnik s jasno ocrtanim profilom, pripada među one pregaoce, koji su kao enciklopedijske erudicije bezimeno uzidane u temelje kulture svoje sredine. Šrepela u tom smislu valja uzeti ozbiljno i onda, kad se dio njegovih radova u komotnoj povijesnoj distanciji može ocijeniti kao promašaj. Osim svojih nimalo bučnih priloga na području književne kritike i historije on piše o Aristotelu (1895), Ciceronu (1897), no također o Spenceru (1883), Schopenhaueru (1888) i drugima. Posebna je zasluga Šrepelova što se među prvima ozbiljno bavio monografskim prikazima starih hrvatskih latinista, značajnih za povijest filozofije u Hrvatskoj. Učinili su to doduše ranije već Rački i Marković s Ruđerom Boškovićem, ali će Šrepel eksten-

46) Bauer Ante, »Wundtov metafizički sustav«, Rad JAZU, Zagreb 1896., knj. 127., 1897., knj. 128 i 1900. knj. 144.

47) Bauer Ante, »Religija i znanost«, Spomen-cvijeće 1900., p. 482—488., također kasnije »Vjera i znanost«, »inauguralni govor rektora magnifica dr. A. Bauera govoren pri svečanoj instalaciji dne 19. listopada 1906«, Katolički list, Zagreb LVII/1906, broj 43, prilog, p, 1—4; isto: Narodne novine, Zagreb, LXXII/1906, broj 245.

48) Dlustuš Ljuboje, »Filozofija u drevnih Helena, I. Od Talesa do Zenona eleačanina«, Sarajevo 1898., II. »Od Heraklita do Sofista«, Sarajevo 1901.

zivno pisati o Poetici Franje Petrića (1892), praviti komparaciju između Staya i Lukrecija (1895), osvrnuti se na Šižgorića (1899) itd.

Šrepel se svojim radom uvrstio u malobrojnu grupu onih koji su smatrali vrijednim napisati nekoliko riječi o filozofskim radnicima u Hrvatskoj; »običaj«, nastao tek posljednjih decenija prošlog stoljeća, a jedva da bi se moglo reći, osim uz časne izuzetke, da je danas razvijeniji. Pisalo se tada te monografske prikaze i crtice iz različitih pobuda, rjeđe iz aspekta filozofsko-povijesničarskih namjera. Međutim ti su radovi predstavljali, a i danas predstavljaju, čak ako su samo i crtice, fundus faktografski neophodnih informacija. Šulek piše o Utješinoviću—Ostrožinskom (1884), Bauer o Šuleku (1890), Kosta Vojnović o Đuri Puliću (1883), Vjekoslav Klaić o Franji Markoviću (1884), Marković o Janku Jurkoviću (1892) i drugima, Mirko Breyer o književnom radu Hermana Dalmatina (1896).

Kako je krajem stoljeća rad na filozofiji bivao sve življi, ne dobivajući na žalost samim time uvijek i na strogosti, razumljivo je da su informacije o zapadnoevropskoj filozofiji sve češće. I opet ne uvijek iz redova filozofa, pa stoga ne uvijek filozofski dovoljno precizne. Ali jednobojnost više ne bijaše moguća, bilo da je riječ o herbartizmu, bilo neotomizmu, bilo pak o »naprednjaštvu« pozitivističkih orijentacija. *Pasarić* npr. piše o Zoroastru i Solovjevu, *Čedomil Jakša* o Hypoliteu Taineu, zatim o Nietzscheu, Nietzschea s Tolstojem usporedno razmatra *Petković*, o Nietzscheu piše i *Belavić-Bernadzikowska, Adda Milan* o o Stierneru, *Tartaglia* o Giordanu Brunu itd. Očigledno sve to nisu filozofski relevantne rasprave i studije, pa ni portreti, no potpunu filozofsku letargiju i nezainteresiranost prema filozofiji više nije moguće konstatirati kao što je bilo ne samo moguće, nego i nužno za početna tri do četiri decenija poslije 1800. Krajem stoljeća Đuro Arnold ipak jadikuje da interes za filozofiju opada; možda je on imao pravo, ali na jedan drugačiji način no što bi to bilo moguće za početak tog istog stoljeća; bile su na pomolu nove pojave koje on još nije razumio a o kojima će svoju riječ reći tek 20. stoljeće.

Krajem stoljeća pišu se razmjerno ekstenzivne rasprave: npr. uz već spomenutu o Wundtu A. Bauera napomenuti je još *Tresić—Pavičićevu* o Leibnizovoj filozofiji; zatim problematske: *M. Granić* o slobodi volje, *M. Suknić* o estetskoj mašti... Ako se želi reći da filozofija u Hrvatskoj krajem stoljeća sve više sazrijeva i da više nije na početku, onda, uz podsjećanje na niz elementarnih već učinjenih koraka, valja naglasiti da je to vrijeme kad u svojim zrelim godinama aktivno djeluju *Franjo Marković* i *Đuro Arnold*, najeminentnija imena svjetovne filozofije u Hrvatskoj 19. stoljeća i da izlaženje Markovićeve Estetike 1903. u izvjesnom smislu znači završnu tačku razvojnog puta koji je prošla filozofija u Hrvatskoj upravo proteklog stoljeća. Djelovali su uz njih dakako i drugi, pa bi bilo nepravedno ne

spomenuti brojno začuđujuću publicističku produktivnost *Davorina Trstenjaka* (1848—1921), zanimljivu, no prilično neujednačenu i samo djelomično filozofski relevantnu. Ući će tad u javnost svojim prvim radovima novi radnici na filozofskom polju, nova imena, formirat će se novi krugovi odnosno grupacije, proširiti ili odumrijeti stari. Karakteristična je za filozofiju na prijelazu stoljeća snažna koncentracija filozofsko-teoloških snaga što ju je izvršio *Anton Mahnič* (1850—1920) oko »Hrvatske straže«. Dok je, gledano unatrag, Markovićeva Estetika označila završavanje proteklog stoljeća, pojave novih imena naznačuju i novo razdoblje. Na samom razmeđu stoljeća počeo je javno djelovati *Albert Bazala* (1877—1947). Njegovi prvenci možda još nisu dali naslutiti novo vrijeme; neki od tih radova bijahu isuviše sputani lokalnom tradicijom.[49] Međutim, kad je započelo izlaženje njegove »Povijesti filozofije« (1906—1912) novo je razdoblje bilo već na pomolu. Tri sveska, u kojima je sadržano najznačajnije Bazalino djelo, nisu nikakav opus posebnog značenja za filozofijsku historiografiju ili probleme povijesti filozofije. Pojava Bazalina djela nije postavljala ni specifične probleme interpretacije a niti je izrazitije inaugurirala određene (dominantne) orijentacije. Pojava Bazalina djela naprosto je značila bitnu izmjenu situacije na filozofskom planu, nije se više moglo ići ispod koordinata zacrtanih nacionalnim jezikom pisanom historijom filozofije; bio je to minimum pojmovnog i terminološkog inventara obaveznog podjednako za sve, kako za »stručnjake«, tako i za one, koje se označava boljim i lošijim značenjem riječi »amater«.

Rezimiraju li se ukratko »rezultati« na području filozofije u Hrvatskoj 19. stoljeća, malo će što ostati teorijski relevantno ocjenjuje li se strogim kriterijem; malo bi se od toga moglo kao izvor inspiracije prolongirati u 20. stoljeće a da se pri tom ne ostane samo u okvirima kulturno-historijskih vrednovanja. U odnosu pak na Evropu više manje i nema nekih samostalnih vrednijih doprinosa kao što bi ih se moglo naći u stoljećima filozofskog latiniteta. Pa ipak, nasuprot superiornom apsolviranju filozofskog devetnaestog stoljeća u Hrvatskoj, neophodno je istaknuti neke presudne momente. S filozofijom se naime u bitnom dešava nešto slično kao s poezijom, s književnošću: vezana je uz Riječ kao izražajno sredstvo. I ne samo kao »sredstvo«! Neposredno je sljubljena s Riječju kao vlastitim medijem, kao »prostorom« — mišljenja. Stoga u nekoj kulturnoj sredini filozofija ne može biti naprosto »nadomještena« ma i najvišim dometima »sa strane«. Jedna kulturna sredina uopće i može komunicirati sa svakom filozofijom samo ako raspolaže

49) Bazala Albert, »Psihologija u hrvatskom umjetnom pjesništvu«, preštampano iz Vijenca, Prvi dio, Zagreb 1901. — Osim toga Bazala se u sporu oko Moderne eksponirao na strani »Starih«, kao žestoki protivnik »Mladih«.

vlastitim medijem izraza i mišljenja. Stoga su pionirski radovi 19. stoljeća u najvećem dijelu obavili nezaobilazan zadatak. Da li je on uvijek obavljen najsretnije, da li je bilo moguće obaviti ga bolje i brže, da li je naprosto bilo moguće u nepunih sedamdesetak godina učiniti više, drugo je pitanje; možda pomalo i ahistorično. Što se pak komparacije s Evropom tiče, sasvim je izvjesno da nije moguća poredba s izvornim kretanjima i s »vodećom« filozofijom, s filozofima »prvog ranga«. Međutim, ako bi se željelo ustanoviti u kakvom se odnosu nalazi filozofija u Hrvatskoj 19. stoljeća, naročito ona prema njegovu svršetku, naspram filozofskog prosjeka u tzv. kulturnijim nacijama, čak i u nacijama s tradicijom, dakle u odnosu prema kulturnom prosjeku, onda sud nije tako jednostavan i jednoznačan; ostaje da ga se tek donese nakon detaljnijih komparativnih studija.

Napokon, mnogi teorijski i filozofski padovi pa i promašaji u 20. stoljeću rezultirali su naprosto iz nepoznavanja minimalne vlastite teorijske i filozofske tradicije. U tom je pogledu vrlo poučna sfera estetičke refleksije. Danas to vrijedi već za stoljeće i po unatrag.

Ostaje sad samo još reći da razvoj filozofskih nastojanja u Hrvatskoj nije bio bez unutarnje relevancije za vlastitu kulturnu sredinu. Možda se najviše povezanosti, koja niti je svagda vidljiva a niti je bila nužna, očitovalo — izuzev područje pedagogije — na relaciji prema estetskim fenomenima: prema umjetnosti, prema umjetničkoj kritici, naročito književnosti. Bez daljnjega je onda shvatljivo da je filozofija, čak i ne uzme li se u obzir estetiku kao njen integralni dio, utjecala i na čisto teorijske aspekte estetičke refleksije. Dobrim dijelom je diferentnost filozofije za opću kulturnu klimu direktno vidljiva iz okolnosti što su jedne te iste ličnosti djelovale kao inicijatori kulturnog života zemlje uopće, djelujući istovremeno na području unapređenja filozofije. Pokazalo se ne jednom da su njihove akcije na ostalim planovima zavisile od njihova pogleda na svijet i život, drugim riječima od njihove filozofije; i to ne u kolokvijalnom smislu riječi, nego one, koju su kao teoretičari zastupali odnosno pokušavali pisanom riječju formulirati. To uvijek i nije bilo sasvim blagotvorno, ne uvijek plodonosno; često je djelovalo sputavajući. Ali, tako je bilo.

DISKUSIJE SOVJETSKIH FILOZOFA POVODOM »EKONOMSKO-FILOZOFSKIH RUKOPISA«

Azra Šarac

Zagreb

Prve rasprave sovjetskih filozofa o Marxovim »ekonomsko-filozoskim rukopisima« i po njihovoj su ocjeni omogućene novom klimom.[1] Novu klimu možemo skupa s nekim sovjetskim piscima nazvati obračunom sa »kultom ličnosti«, sa staljinizmom, ali s t v a r n o nastajanje novog treba da omogući sovjetskoj filosofiji njezinu vlastitu emancipaciju od podređenosti političkoj, ideološkoj i uopšte postvarenoj sferi. Neposredniji susreti sovjetskih filosofa sa Marxovim »Rukopisima« svakako su jedan od putova u procesu oslobađanja sovjetske teorijske misli. Ova početna razmišljanja o »Rukopisima« načinju temeljna pitanja sadržaja ovog djela kao što su otuđeni rad, ukidanje otuđenja u komunističkom i socijalističkom društvu i druga. Međutim, spoljašnji odnos prema nekim bitnim pitanjima Marxove misli dovodi pojedine komentatore »Rukopisa« do protivrječnih tvrdnji, kako u ocjenama ovog djela tako i u komentarisanju sadržaja osnovnih kategorija »Rukopisa«. Protivrječnost u ocjenama »Rukopisa« izražava se i u tome što se istovremeno tvrdi njihov značaj za Marxovu filosofiju uopšte, brani se kontinuitet Marxove filosofske misli, ali se piše i to da su nezreli

1) Marxovi »Ekonomsko-filozofski rukopisi 1844. godine« su prvi put u cjelini publikovani na ruskom jeziku 1956., a sve dotle se, kako piše Pažitnov, »spisak specijalnih filozofskih istraživanja »Rukopisa« iscrpljuje sa nekoliko novinskih članaka«. (L. N. Pažitnov, »U istokov revolucionnogo perevorota v filosofii«, »Ekonomičesko-filosofskie rukopisi 1844. goda« K. Marx N. Socekgiz 1960. str. 20). Takav stav prema »Rukopisima« sovjetski filozofi objašnjavaju dejstvom kulta ličnosti. (Vidi: N. I. Lapin, »Borba vokrug ideinoga nasledia molodogo Marxa«, str. 20, Moskva, Viššaja škola 1962.). U daljem tekstu će se upotrebljavati naziv »Rukopisi« umjesto »Ekonomsko-filozofski rukopisi«.

rad, skice, te da im zbog toga ne treba pridavati pretjerani značaj. Keševlava, na primjer, vrlo borbeno optužuje građanske filosofe što stvaraju mit o dva Marxa, a sam podržava taj mit tvrdeći »da se smisao suprotstavljanja ranog Marxa zrelom, sastoji u tome što se kao stopostotni marksizam predstavljaju radovi koji su napisani do 1844. tj. radovi koji u pogledu naučne vrijednosti još nisu sasvim zreli, nisu obogaćeni iskustvom klasnih borbi i revolucija, radovi u kojima su nove ideje izrečene u najopštijoj formi i mogu da ostanu neprimijećene zbog zastarjele terminologije«[2]. E.M. Sitnikov se, također, izjašnjava protiv postavljanja principijelne razlike između ranih i zrelih radova Marxa, ali ipak ističe razliku u korist naučne vrijednosti zrelih radova. Sva ona tumačenja u kojima se prednost daje mladom Marxu naziva falsifikacijama i svoju raspravu posvećuje polemici sa buržoaskim falsifikatorima marksizma upotrebljavajući pri tome više ideološko-politički rječnik u stilu »buržoaski klevetnici«, »reakcionarni buržoaski filosofi«, nego opovrgavanje na osnovu autentičnih Marxovih tekstova i njihovog smislenijeg tumačenja.

Rasprave Ojzermana i Pažitnova predstavljaju ozbiljniji napor da se sagleda značaj »Rukopisa« u opisu Marxove misli. Ali, nedoumica ovih autora oko toga da li treba i »Rukopisima«, na osnovu njihovog stvarnog sadržaja, priznati vrijednost filosofski zrelog rada proizlazi možda otuda što Marxove radove kasnijeg perioda, posebno »Kapital«, procjenjuju prevashodno kao egzaktna naučna djela, odnosno što su skloni da u piscu tih djela vide više naučnika, polit-ekonomistu nego filosofa, kritičara političke ekonomije i svakog političko-ekonomskog stanja.

Svestrano razmatranje problema otuđenja, kritika Hegelove dijalektike i buržoaske političke ekonomije svjedoče, prema Ojzermanu, da je Marx u »Rukopisima« »prevazišao okvire ekonomske problematike te da je opravdan naziv *Ekonomsko-filosofski rukopisi*«. »To je, zaista, ne samo ekonomski, nego i značajan filosofski rad. . .«[3] Osim toga, »Rukopisi« prema Ojzermanu, pored svih slabosti predstavljaju »izlaganje osnovnih stavova zrelih radova istorijskog i dijalektičkog materijalizma, naučnog komunizma i proleterskog humanizma, koji je nerazdvojno vezan za njih«.[4] Pa ipak se ovo »izvrsno djelo« ne može uvrstiti u zrele radove. Jer, kako on kaže, »*Ekonomsko-filosofske rukopise* ne treba smatrati za zreliji Marxov rad; u njima se nalaze još takvi stavovi kojih se Marx kasnije odrekao, kao i stavovi koji su bili precizirani, konkretizovani, raz-

2) V. Keševlava, »Mif o dvuh Marxah«, str. 29, 30, Politizdat — 1963. Moskva.

3) T. I. Ojzerman, »Formirovanie filosofii marxizma«, gl. III str. 254, M. Socekgiz 1962.

4) Isto, str. 304.

vijeni u kasnijim radovima osnivača marksizma«[5] Ojzerman, na žalost, ne navodi precizno čega se to Marx odrekao u kasnijim radovima. U svojoj raspravi on piše da pojam otuđenja u »Kapitalu« igra drugostepenu ulogu i da ga Marx primjenjuje uglavnom u vezi s karakteristikom robne razmjene i fetišizma. Ali, na drugom mjestu, Ojzerman tvrdi da osnivači marksizma u svojim radovima 50—70. godina, iako rijeđe upotrebljavaju termin »otuđenje«, ipak »potpuno održavaju (i dalje razvijaju) u tom pojmu sadržaj koji su u toku desetina godina vezivali s tim pojmom«. On je čak izričit: »U tom smislu se može reći da osnivači marksizma ne odbacuju pojam otuđenja«.[6] Nezrelost »Rukopisa« Ojzerman, ipak, procjenjuje sa stanovišta »zrelog marksizma«, »marksističke političke ekonomije« i objašnjava da je nezadovoljavajuća terminologija u ovom Marxovom radu posljedica niza osnovnih neriješenih problema političke ekonomije, a pod ovim terminom, kako proizlazi iz konteksta, pisac podrazumijeva marksističku političku ekonomiju.[7]

Pažitnov procjenjuje da su »Rukopisi« čvorna tačka u razvoju marksizma i početak revolucionarnog preokreta u filosofiji. Suština revolucionarnog preokreta u filosofiji sadržana je, prema Pažitnovu, u Marxovom otkrivanju novog metodološkog principa za teorijsko istraživanje komunizma, koji se zasniva na organskom povezivanju političke ekonomije i filosofije.[8] Ovo povezivanje političke ekonomije i filosofije je u »Rukopisima«, prema autoru, tek u začetku. Nezrelost »Rukopisa« Pažitnov vidi u neprevladanom nasljeđu fojerbahovskog antropologizma, koje se, pored ostalog, ogleda i u upotrebi neprikladne terminologije. Pažitnov se ne upušta dublje u filosofsko razmatranje Marxovih stavova o generičkom biću, o kretanju istorije kao procesu humanizacije prirode i naturalizacije čovjeka, ali upravo takva shvatanja on proglašava nezrelim i smatra ih dokazom Marxove bliskosti s fojerbahovskim antropologizmom i apstraktnim humanizmom.[9]

OTUĐENJE I UKIDANJE OTUĐENJA

Ocjene »Rukopisa« se, međutim, ne samo upotpunjuju nego i proizlaze iz tumačenja osnovnih kategorija ovog djela, a prije svega otuđenja i otuđenog rada. Poteškoće i nejasnosti koje prate interpretacije sovjetskih filosofa Marxovog shvatanja otuđenja i otuđenog rada donekle su i rezultat pokušaja da se vrijednost ove istorijske pojave a priori ograniči na društva prošlo-

5) Isto, str. 306.
6) Ojzerman »Ob odnoi reakcionnoi buržuaznoi legende«, Voprosy filosofii, NO 6. 1963.
7) Ojzerman, citirana knjiga, str. 270.
8) Pažitnov, citirana knjiga, str. 105, 106.
9) Isto, str. 12, 17, 21, 152.

sti (klasna društva), pa se zatim o tom prošlom (otuđenju) uglavnom spekulira na osnovu manje ili više korektnog tekstualnog obrazlaganja sadržaja »Rukopisa«. Ograničavanje otuđenja na pojavu klasnog društva, tj. njegovo isključivo vezivanje za klasnu eksploataciju i privatno vlasništvo, nameće komentatorima potrebu da se pri teorijskom razmatranju otuđenja pojmovni sadržaj ove kategorije suzi adekvatno polaznom stanovištu, a pored toga unaprijed se onemogućuje da se istorijska stvarnost socijalističkog društva kritički sagleda s Marxovog stanovišta, kako je izneseno u »Rukopisima«. Umjesto smjelog suočavanja misli sa istorijskom praksom, razmatranje otuđenja, otuđenog rada, u mnogome se iscrpljuje u raščlanjivanju sadržaja i značenja ove kategorije, u utvrđivanju odnosa između ove kategorije i kategorija istorijskog materijalizma itd. Spekulativan pristup rađa spekuliranja i nedoumice sovjetskih filosofa na pitanju da li je otuđenje i u Marxa neodređen i apstraktan pojam, koji ima više značenja, ili je Marx ograničio otuđenje samo na ekonomski,[10] odnosno na sociološki sadržaj. Zatim, neki od tih autora otkrivaju u pojmu otuđenja jedinstvo ekonomskog i filosofskog sadržaja što, prema njima, omogućuje humanističku kritiku stanja koje rađa obeščovječenje čovjeka.[11] Međutim, nailazi se i na tumačenja prema kojima se Marxovo shvatanje otuđenja svodi, bez dvoumljenja, na spekulaciju i logičku konstrukciju. Davidov prigovara Marxu da je umjesto konkretne ekonomsko-istorijske analize socijalne forme, u kojoj se obavlja djelatnost ljudi, primijenio logičku analizu i da je sve rezultate izveo logičkom dedukcijom iz unaprijed postavljenih apstraktnih kategorija. Marxovom shvatanju otuđenja se, tako, odriče svaka empirijska zasnovanost, svodi se na spekulaciju, zbog toga što svoje zaključke nije izveo iz sasvim konkretne empirijske analize.[12] U zrelim radovima Marx je, prema Davidovu, uvidio slabost spekulacije i zato se odrekao pojma »otuđeni rad« (iako ne i terminološki) kao suviše apstraktnog. Davidov ističe da se Marx posebno kritički obračunao sa tim apstrakcijama u »Njemačkoj ideologiji« pa u toj kritici on nalazi elemente Marxove samokritike.[13] U svom djelu Marx je, prema Davidovu, zamijenio pojam otuđenja pojmom podjele rada; odnosno, otuđenje je izveo iz fakta podjele rada, pa se prema ovom tumačenju i ukidanje otuđenja može postići samo ukidanjem stihij-

10) E. M. Sitnikov, »Problema 'otčuždenia' v buržuaznoi filosofii i falsifikatory marxizma«, str. 25. M. Izd-vo VPŠ i AON pri CK KPSS 1962. god.

11) Pažitnov, recimo, piše: »Ekonomski i filozofski sadržaj se u tom pojmu isprepleću toliko tijesno da ih je teško razdijeliti. Jedan sadržaj se prelijeva u drugi, oni međusobno oplođuju jedan drugoga.« Pažitnov, isto, str. 50.

12) Ju. N. Davidov, »Trud i svoboda«, str. 46, Moskva, Vyssaja škola 1962.

13) Davidov, isto, str. 47, 48.

ske podjele rada, odnosno organizacijom zajedničke djelatnosti koja će biti svjesna, planska i dobrovoljna.[14]

Ostali pisci se trude da u Marxovom tumačenju otuđenja otkriju realan, empirijski zasnovan sadržaj, ali svi oni uglavnom upućuju i prigovore apstraktnosti i mnogoznačnosti toga pojma, pa u tome nalaze razlog što ga se Marx u zrelim radovima »odriče« i zamjenjuje drugim, određenijim pojmovima. Tako Sitnikov pokušava da napravi razliku između samog pojma otuđenja, koji je, po njegovom mišljenju, suviše apstraktan, rasplinut, i smisla ovog pojma koga se Marx i Engels nisu odrekli.

Narskij misli da pojam otuđenja nije tako apstraktan i rasplinut da bi ga se Marx morao odreći u zrelijim radovima, ustupajući mjesto drugim pojmovima (na primjer, podjeli rada), već naprotiv, pokazuje da se Marx i u »Kapitalu« služi pojmom otuđenja. U sistemu marksističkog učenja o društvu, pojam otuđenja nije bio zamijenjen pojmovima prakse (kao što to smatra A. Cornu), ili pak podjele rada (kao što tvrdi J. Davidov). Funkciju toga pojma primila je na sebe razgranata sveukupnost pojmova istorijskog materijalizma u njihovom uzajamnom dejstvu. Ali, to znači da pojam otuđenja nije bio suviše rasplinut, nego da se odlikovao opširnošću, tako da je poslije nužnih preciziranja njegova upotreba mogla ponovo da postane korisna. Zato se Marx u »Kapitalu« koristi tim pojmom kada ukazuje na ekonomsko, političko i ideološko (robni fetišizam, učenje vulgarnih buržoaskih ekonomista) otuđenje. U vezi s tim treba obratiti pažnju na to da se u »Kapitalu« sistematski razotkriva suština otuđenja među ljudima u kapitalizmu, i to polazeći od formi njegove spoljašnje bezličnosti sadržaju koga čini kapitalistička eksploatacija radnika.[15] Međutim, i pored prigovora nekih sovjetskih filosofa da Marxova analiza otuđenog rada nije dovoljno istorijski zasnovana, svi autori su saglasni u tvrđenju da je kategorija »otuđeni rad« primjenljiva samo na klasno kapitalističko društvo.[16]

Na sve prigovore o apstraktnosti, empirijskoj nezasnovanosti osnovnih kategorija »Rukopisa«, posebno otuđenja, i otuđenog rada, najbolji odgovor pruža razrada ovih kategorija u samom djelu, kao i neke izričite Marxove izjave o njegovom postupku: »Čitaoca, koji je upoznat s nacionalnom ekonomijom, ne moramo uvjeravati da su moji rezultati dobiveni jednom empirijskom analizom koja se osniva na savjesnom kritičkom studiranju nacionalne ekonomije«.[17] Drugo, otuđenje, otuđeni rad, Marx

14) Davidov. isto, str. 55.

15) Narskij »Ob istoriko filosofskom razvitii ponjatia otučždenie«, Filosofskie nauki, 4, 1963, str. 104.

16) Narskij, isto, str. 105; Pažitnov, cit. knjiga, str. 48.

17) Marks—Engels, »Rani radovi«, str. 147, Kultura Zagreb 1953.

zaista ne izvodi na osnovu konkretne ekonomske ili sociološke analize nekog prostorno ili vremenski ograničenog stanja koje bi moglo da bude i slučajno, nebitno stanje. On svojim postupkom, filosofskom kritikom kategorija nacionalne ekonomije i Hegelove filosofije (koje izražavaju samo pozitivnu stranu rada, tj. odražavaju suštinu otuđenog rada), objelodanjuje da se otuđenje skriva u neposrednom odnosu između rada (radnika) i proizvodnje.[18] Otuđenje je prisutno u svakom onom stanju u kome rad nije istovetan sa slobodnom proizvodnjom, samodjelatnošću, odnosno uvijek onda kada rad ne pripada radnikovoj suštini, nije njegova osnovna potreba, nego je radniku spolja nametnuta djelatnost u kojoj on ne pripada sebi nego drugome. Za radnika to nije dobrovoljna, nego prisilna djelatnost, sredstvo da se zadovolji potreba izvan rada, a ne djelatnost kao samosvrha, osnovna životna potreba — rad je, prema tome, otuđena djelatnost, otuđeni rad. Marx svojom filosofskom kritikom, znači, ne smjera samo na jedno određeno stanje, nego na svako stanje u kome je čovjek sveden na radnu i ekonomsku životinju na »mašinu za proizvodnju i potrošnju«. U tom smislu on piše: »Ja kažem, međutim, da sam rad nije samo pod dosadašnjim uvjetima štetan i koban, nego ukoliko je uopće njegov cilj čisto povećanje bogatstva. . .«[19]

Neki sovjetski filosofi posebno insistiraju na ekonomskom sadržaju Marxove analize otuđenja čime žele istaći originalnost Marxovog shvatanja otuđenja u odnosu na Hegela i Feuerbacha; ukazati da Marx izvodi otuđeni rad iz realnih protivrječnosti društva koje je zasnovano na razvijenom privatnom vlasništvu i eksploataciji. Međutim, u nekim shvatanjima izražava se tendencija da ekonomski aspekt otuđenja potisne filosofski. Davidov, na primjer, objašnjava da se Marx u »Njemačkoj ideologiji« odrekao pojma otuđenja i premjestio težište na konkretno istorijsko-ekonomsko istraživanje.[20] Ojzerman, doduše, ističe jedinstvo ekonomskog i filosofskog aspekta otuđenja, ali istovremeno naglašava da je Marx »pridao pojmu otuđenja potpuno određeni, ograničeni, smisao, ispunio ga, prije svega, ekonomskim sadržajem«.[21] I ovakvo su tumačenje Marxa kritizirali pojedini sovjetski filosofi ali je njihova kritika bila nepotpuna. Tako Narskij upozorava: »*U ekonomsko-filosofskim rukopisima* Marx je postavio u žižu svog istraživanja problema otuđenja kategoriju 'otuđenog rada', uzevši ekonomski i filosofski aspekt u njihovom jedinstvu, ali nikako nije 'zamijenio' filosofsku analizu ekonomskom, kao što to neki postavljaju«.[22] Ova kritika

18) Isto, str. 199.
19) Isto, str. 158.
20) Davidov, cit. rasprava, str. 47, 54.
21) Ojzerman, citirani članak iz Voprosy filosofii, NO 6, 1963. Vidi Pažitnov: cit. knjiga, str. 43.
22) Narskij, cit. članak, iz Filosofskie nauki 4/63.

bila bi svakako potpunija da je ukazala i na ono što slijedi kada se Marxova filosofsko-humanistička kritika otuđenja svede na ekonomsku analizu. U tom se slučaju, naime, potpuna rješenja traže u ukidanju privatnog vlasništva nad sredstvima za proizvodnju i ukidanju klasne eksploatacije nad radom, što su svakako neophodni, ali ne i dovoljni preduslovi za ukidanje otuđenog stanja.

Ojzerman tvrdi da je »ukidanje privatnog vlasništva istovremeno i ukidanje otuđenog rada«.[23] Slično shvatanje zastupaju i neki drugi sovjetski filosofi.[24] Siškin, na primjer, piše da »komunizam, uništavajući privatno vlasništvo, uništava samim tim i otuđenje«.[25] Prema Sitnikovljevom tumačenju Marxovog mišljenja o odnosu privatnog vlasništva i otuđenja proizlazi, da pošto su »privatno-vlasnički odnosi uzrok otuđenja«, to je »karika uništenja otuđenja likvidacija privatnog vlasništva na sredstva za proizvodnju putem političke revolucije«.[26]

U vezi s navedenim stavovima mogu se postaviti pitanja: Da li se Marxovo shvatanje veze između pozitivnog ukidanja privatnog vlasništva i otuđenog rada može svesti na tumačenja prema kojima ukidanje privatnog vlasništva na sredstva za proizvodnju i ukidanje (klasne) eksploatacije samim tim predstavljaju i ukidanje otuđenja? Da li je otuđeni rad izraz političko-ekonomske prinude uopšte ili je to samo istorijski određena forma političko-ekonomske prinude? No moramo napomenuti da i sovjetski filosof Pažitnov uviđa da »proglašavanje neophodnosti zamjene privatnog vlasništva još nije i rješenje problema«, nego je potrebno »preobrazovati rad, vratiti mu dostojanstvo, dati potvrdu slobodnom radu«, »učiniti čovjeka osnovnim mjerilom bogatstva«[27] I Ojzerman, koji inače izvodi uprošćeni zaključak o identičnosti ukidanja privatnog vlasništva i otuđenja na drugom mjestu piše da »otuđenje otkriva dublji smisao kao otuđenje ljudske suštine, ljudskog života«.[28]

SLOBODNA DJELATNOST I »SLOBODNI RAD«

Ako se otuđenje otkriva dublje, u otuđenju ljudske suštine, onda se i ukidanje otuđenja može postići oslobođenjem ljudske suštine, ljudskih suštinskih snaga.

---

23) Ojzerman, citirana knjiga, str. 266, 267, 268.

24) Fedoseev također piše da »realni put prevladavanja otuđenja isto kao i duboki izraz potpunog humanizma mi nalazimo u uklanjanju privatnog vlasništva, u organizaciji komunističkog rada«. — »Gumanizm v sovremenom mire« (»Memorias del XIII Congresso International de filosofia«).

25) L. F. Siškin, »Osnovy marksistkoi etiki«, str. 313, Moskva, 1961. izdateljstvo IMO.

26) Sitnikov: citirana rasprava, str. 33.

27) Pažitnov, citirana knjiga, str. 77, 78.

28) Ojzerman, citirana knjiga, str. 261.

Neadekvatno ispoljavanje ljudskih suštinskih snaga Marx otkriva u otuđenom radu, tačnije u neposrednom odnosu između radnika (rada) i proizvodnje. Taj odnos pokazuje da rad kao prinuda nema za svrhu zadovoljenje osnovne potrebe čovjeka za slobodnim proizvođenjem, već proizvodnju roba i čovjeka kao robe, pa je zbog toga otuđenje djelatnosti slobodne proizvodnje, drugim riječima, djelatnost otuđenja, otuđeni rad, a ne samodjelatnost. Djelatnost kao životna svrha čovjeka u radu (otuđenom), postaje sredstvo da se održi egzistencija (fizička), kao i kod životinja. Tako rad (otuđeni) čini osnovnu čovjekovu potrebu i njegovu životnu svrhu, sredstvom da se zadovolji ograničena potreba, »on mu generički život čini sredstvom individualnog života«.

Slijedeći Marxovu kritiku otuđenog rada i njegovo shvatanje o generičkoj suštini čovjeka, slobodnoj djelatnosti, ne bi se mogao fenomen otuđenja, otuđenog rada ograničiti samo na rad koji se obavlja u uslovima klasne eksploatacije, nego se otuđenje zbiva uvijek kada se rad obavlja pod prinudom, prije svega pod političko-ekonomskom prinudom, odnosno kada čovjek ne može slobodno da stvara i realizira svoje ljudske mogućnosti. To znači da se za rad i u socijalističkom društvu koji se, istina, obavlja u uslovima kada su ukinuti klasna eksploatacija nad radom i privatno vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju, ali ne i vladavina političko-ekonomskih zakonitosti, ne može a priori tvrditi da je neotuđeni, takozvani »slobodni rad«.

Upravo zato što je slobodna djelatnost ili samodjelatnost osnovna potreba čovjeka, koja sačinjava njegov generički karakter ne može se ispunjavati bez oslobađanja čovjeka da slobodno proizvodi. Zbog toga se o karakteru rada, kako se faktički obavlja u jednom socijalističkom društvu, ne može prosuđivati samo sa stanovišta opštih socijalnih promjena koje predstavljaju revolucionarni progres društva u cjelini, nego podrazumijevajući te promjene, potrebno je kritički sagledati prvenstveno položaj čovjeka u materijalnoj i opštedruštvenoj proizvodnji. U tom smislu su neprihvatljiva i shvatanja kao što je na primjer ono Davidova, prema kojima je slobodna djelatnost ili njegovim riječima »normalni rad« ekonomska potreba savremenog društva,[29] a ne, kako to Marx objašnjava, osnovna potreba čovjeka. Ekonomska potreba društva jednaka je potrebi čovjeka samo pod uslovom da čovjek sam, odnosno kao udruženi pojedinac, posjeduje vlast nad cjelokupnom produkcijom i reprodukcijom. Međutim, ekonomska potreba ni u tom slučaju ne izražava potpuno ljudsku potrebu, pa se zato slobodna djelatnost ne može nikako svesti na rad kao ekonomsku potrebu.

---

29) Davidov, citirana rasprava, str. 47.

Ako prihvatimo Marxovo stanovište, onda se pitanje o oslobađanju rada, o »slobodnom radu« pretvara u pitanja o oslobađanju čovjeka da slobodno proizvodi. Sovjetski se filozofi, međutim, uglavnom zadržavaju na pitanju oslobađanja rada, pa na osnovu opštih socijalnih preduslova zaključuju da se kao negacija otuđenog rada javlja »slobodni rad«. Prema njihovim obrazloženjima proizlazi da karakteristike rada nisu samo uslovljene nego i u potpunosti određene savremenim socijalnim preduslovima. Zato se kao prva pretpostavka, i ujedno odlika »slobodnog rada« ističe da je to rad koji se obavlja »u uslovima kada se sredstva za proizvodnju nalaze u rukama društva«,[30] odnosno »da je rad oslobođen socijalnog ugnjetavanja i klasne eksploatacije«.[31] Dalje se kao odlika »slobodnog rada« navodi da je za razliku od otuđenog rada »oslobođen od vladavine slučajnosti i stihijnosti, to je, prema tome, planski organizovan rad koji omogućuje izvršiocima da upoznaju i shvate interese cjelokupnog društva«.[32] Prema nekim autorima svrha slobodnog socijalističkog rada je povećanje produktivnosti, proizvodnje velikih ekonomskih rezultata.[33] Baš zbog toga što se podrazumijeva, a ponekad i ističe, da je svrha ove djelatnosti spoljašnja, naglašava se značaj lične materijalne zainteresovanosti, materijalnog stimulansa prema radu, kao i značaj socijalističkog takmičenja za proces likvidacije otuđenog rada.[34] Jedno i drugo, materijalni stimulans i socijalističko takmičenje treba da doprinesu istom cilju — povećanju produktivnosti rada na osnovu principa »ako više radiš tj. ako produktivnije iskoristiš radni dan i povećaš produktivnost, dobićeš više materijalnih dobara«.[35] Dakle, sve ove mjere se preduzimaju kao podsticaj na rad u interesu proizvođenja veće količine roba, postizavanja visokih ekonomskih rezultata. Kao uslov za uspješno obavljanje rada ističe se »potreba stroge kontrole nad količinom rada i visinom plate za rad«.[36] Također se piše o potrebi prinude nad radom, doslovno: ». . . rad još nije postao glavna životna potreba i zato su neophodni materijalni stimulansi i primjena prinude kako u oblasti proizvodnje tako i u drugim oblastima života«.[37]

---

30) M. Šmeljkov, »Prevraščenie truda v pervuju potrebnost žizni«, izd. Moskovskii rabočii, 1962.

31) Sitnikov, cit. rasprava, str. 87.

32) Sitnikov, isto, str. 92.

33) E. A. Ivanov, »Uloga rada na društvenim načelima u izgradnji komunizma«, Voprosy filosofii, 1/64.

34) Sitnikov, cit. rasprava, str. 93, 94.

35) V. Ž. Kelle, »Kommunizm — gumanizm«, str. 30, Moskva, »Znanie« 1962.

36) Šiškin, citirana knjiga, str. 290.

37) V. P. Tugarinov, »Kommunizm i ličnost«, Voprosy filosofii. NO 6, 1962.

Opravdanje političko-ekonomske prinude nad radom i životom čovjeka samo po sebi svjedoči da ukidanjem klasne eksploatacije još nije postignuto oslobađanje čovjeka od podređenosti spoljašnjim, tuđim silama, drugim riječima, nije ukinuto otuđenje. Naprotiv, navedene karakteristike »slobodnog rada« ukazuju da je svrha rada radniku spoljašnja. Radnik se putem takmičenja i materijalnog stimuliranja podstiče na produktivniji rad, a da pri tom sam, odnosno kao udruženi pojedinac, ne odlučuje o rezultatima svoga rada i uopšte o proizvodnji. Mjera vlasništva nad stvarima odmjerava se propisima koji, prije svega, polaze od zaštite interesa »opšteg« (otuda se i naglašava potreba stroge kontrole nad radom i platom za rad), a da pri tome ne garantuju slobodu udruženom pojedincu da sam raspolaže rezultatima svoga rada srazmjerno uloženom radu. Ukoliko je sistem materijalnog stimuliranja posredovan dejstvom političko-ekonomske prinude, utoliko rad u tim uslovima sadrži i neke elemente najamnog rada, pa zato i podliježe Marxovoj kritici najamnog (otuđenog rada), koju sovjetski pisci samo usputno spominju, bez pokušaja da joj daju aktuelno značenje.[38]

Prevazilaženje najamnog odnosa i političko-ekonomske prinude ne može se postići zamjenom materijalnog stimuliranja putem besplatnog (komunističkog) rada koji treba da bude stimuliran isključivo moralno. Toga su svakako svjesni i sovjetski autori, pa zato nalaze razna posredovanja, kao što je na primjer, pretvaranje lične materijalne zainteresovanosti u kolektivnu materijalnu zainteresovanost, ili van-ekonomska forma zadovoljavanja potreba preko društvenih fondova, ali ipak ističu da moralni stimulans karakteriše komunističke odnose prema radu, a on »ne pretpostavlja materijalnu nagradu za rad«.[39] Ostaje, naime, nerazjašnjeno kako bi bilo moguće u sferi nužnosti, koja se ne može ukinuti ni u komunizmu, potpuno zamijeniti materijalno (ekonomsko) stimuliranje rada vanekonomskim, na primjer, moralnim stimuliranjem. Rad se obavlja u toj sferi saglasno čulnoj prirodi čovjeka i zbog zadovoljavanja prirodne nužnosti, a ne samo kao osnovna životna potreba. Ovu prirodnu prinudu čovjekove prirode nije moguće ukinuti, ali je u »carstvu nužnosti« moguće ukinuti spoljašnju neprirodnu prinudu nad radom i životom čovjeka. Prema tome, rješenja treba tražiti u oslobađanju čovjekova rada i života od posrednika, koji se nasilno nameću (na primjer, otuđena politika, a ne politika kao djelo javnosti), a nisu izrasli kao potreba slobodnog udruživanja proizvođača u materijalnoj i opštedruštvenoj proizvodnji. Spoljašnji, tuđi faktori se javljaju podjednako u stihijnom djelovanju robno-novčane zakonitosti kao i u državno-privred-

38) Ojzerman, cit. knjiga, str. 266.

39) G. Zazerskij, Vestnik Lenjingradskogo universiteta, No 11/62.

nom monopolu nad proizvodnjom. Zbog toga ukidanje politič. ko-ekonomske prinude nad radom i životom čovjeka podrazumijeva ukidanje jednog i drugog stvaranjem materijalnih uvjeta stvarnog ujedinjenja (stvarna zajednica) u kojima će materijalna i sva ostala proizvodnja služiti društvenom čovjeku. Tako se političko-ekonomska prinuda nad radom posreduje vlasništvom društvenog čovjeka nad ekonomijom koja gubeći politički karakter postaje društvena ekonomija.

S ovog stanovišta treba postaviti pitanje opravdanosti »marksističke političke ekonomije« (Ojzerman) ili važenja konkretnih političko-ekonomskih kategorija u »zrelom marksizmu« (Sitnikov), Marx se, istina, služi kategorijama političke ekonomije, ali ne sa stanovišta neke svoje (marksističke) političke ekonomije, nego kao kritičar svijeta u kome vladaju odnosi privatnog vlasništva, kapitala, fetišizma robe i novca i nauke, čije su kategorije izraz takvih odnosa. Sa destrukcijom političko-ekonomskih zakona u stvarnom životu gubi svoju »empirijsku zasnovanost«, i nauka politička ekonomija.

KOMUNISTIČKI RAD

Proklamovanje »pune izgradnje komunizma« na savremenom stupnju postavilo je pred sovjetske teoretičare zahtjev da osmisle kretanje sovjetskog društva u komunizam. Teorijska misao ispunjava ovaj svoj zadatak određujući principe komunizma. Postulirani principi komunizma, bez obzira na to u kojoj mjeri rezultiraju iz praktičkog mijenjanja postojećeg, izražavaju odnos razlike prema sadašnjem društvenom stanju. Utvrđivanje razlike ne može mimoići izvjesnu kritiku danog, upravo je ono samo po sebi kritika, koja, istina, za sada uglavnom djeluje zamjenom principa. Ali i takva vrsta kritike povlači odstupanja od ranijih tvrdnji po kojima se ukidanje otuđenja i otuđenog rada podudara s postojećom društvenom praksom i nalazi potvrdu u »slobodnom radu«. O tome nam kazuje i Sitnikov: »Pošto socijalizam nije potpuni komunizam, to se i otuđenje čovjeka ovdje još konačno ne ukida, pa zato, treba učiniti još neke korake u pravcu potpunog uništenja otuđenog rada«.[40]

Odnos čovjeka prema radu kao prvoj životnoj potrebi, koji je sažet u pojmu komunističkog rada, postuliran je za najvažniji princip komunizma. Osnovne karakteristike komunističkog rada izvode se iz njegove suštine, koja je jednaka samodjelatnosti, ili, kako je rečeno, radu kao osnovnoj životnoj potrebi. Suština komunističkog rada i sve njegove pojavne odlike, kao što su: dobrovoljnost, besplatan i lišen spoljašnje kontrole rad,

40) Sitnikov, cit. rasprava, str. 90, 91, 95.

kao i druge, prema pisanju sovjetskih filosofa, razlikuju ga kvalitativno od svakog dosadašnjeg, pa i socijalističkog rada.[41]

Rasprave o komunističkom radu se u većini iscrpljuju opisima, odredbama što je komunistički rad, odnosno, kakav treba da bude odnos čovjeka komunističkog društva prema radu. Pri tome se određuju objektivni i subjektivni uslovi za pretvaranje rada u pravu životnu potrebu. Od objektivnih uslova posebno se insistira na značaju mehanizacije i automatizacije rada kao i uopšte na izgradnji materijalno-tehničke baze komunizma, a od subjektivnih na porastu komunističke svijesti, pretvaranju rada u moralnu naviku itd.[42] Međutim, nailazi se i na mišljenja prema kojima čovjek može da kvalitativno promijeni odnos prema radu i da rad pretvori u osnovnu životnu potrebu samo pod uslovom da se revolucionarno izmijene objektivni, stvarni društveni uslovi, a ne samo da se unaprijedi materijalno-tehnička baza društva. Posebnu pažnju zaslužuje mišljenje Batiščeva, koji nalazi da promjena odnosa prema radu zavisi od opštedruštvenih promjena, odnosno da je to socijalni problem, a ne problem promjene svijesti pomoću ideoloških sredstava. On postupno razvija misao o tome da samo čovjek u svome radu, a ne neke sile mimo čovjeka, pa ni tehnika ni automatika, može da promijeni odnos prema radu i da svoju djelatnost potvrđuje kao samodjelatnost. Iz takvog slijeda razmišljanja Batiščev izvodi slijedeću odredbu komunističkog rada. »Komunistički rad je takav rad u kome se svaki čovjek uzdiže do uloge društvenog poslanika i učestvuje u upravljanju poslovima društva sam u svom *svakodnevnom radu*, a ne samo u sistemu koji je dopuna toga rada ili samo u licu svojih izbornih predstavnika«. Svoju misao o uslovljenosti između ostvarenja komunističkog rada, samodjelatnosti i stvaranja materijalnih uslova stvarnog ujedinjenja (ljudske zajednice) završava uputnim zaključkom: »Upravo zato je V.I. Lenjin povezivao ostvarenje komunističkog rada s pretvaranjem države u neposredno društveno samoupravljanje«.[43] Ali, pisac ideju o tome dalje ne razvija, da li zbog odbojnosti prakse da je pretvori u djelo, ili očekujući upravo nove impulse od prakse?

UKIDANJE PRIVATNOG VLASNIŠTVA I KOMUNIZAM

Privatno vlasništvo omogućeno je istorijskim uslovima u kojima postoji otuđenje čovjeka od njegove generičke djelatnosti. Tuđ odnos prema proizvodu svoga rada je, prema tome, posljedica odnosa čovjeka prema svojoj djelatnosti »kao pre-

41) Šmeljkov, cit. rasprava, str. 27, 28.
42) Isto, str. 28, 29.
43) G. S. Batiščev, »Otnošenie k trudu kak pervoi potrebnosti žizni, — važneišaja čerta čeloveka komunističeskogo obščestva«, Filosofskie nauki 1/63.

ma neslobodnoj djelatnosti, koja je u službi, pod vlašću, prisilom i jarmom drugog čovjeka«.[44] To govori ne samo da između privatnog vlasništva i otuđenog rada postoji odnos uslovljenosti, nego i da fenomen privatnog vlasništva krije u sebi više od sadržaja koji mu pripisuju pravo i politička ekonomija, naime, da je njegovo značenje šire od odredbi koje ga svode na posjedovanje (ili lišavanje) stvari. Pod privatnim vlasništvom Marx ne podrazumijeva samo lišavanje čovjeka vlasti nad predmetima, nego prije svega vlasništvo drugog čovjeka (neradnika) nad njegovom djelatnošću, lišavanje čovjeka vlasništva nad vlastitim životnim snagama. Zato je Marxova kritika privatnog vlasništva i njegov zahtjev za ukidanje takvog vlasništva radikalniji od revolucionarnih mjera koje se zadovoljavaju ispunjavanjem samo značajnog preduslova; ukidanjem privatnog vlasništva nad sredstvima za proizvodnju.

Pozitivno ukidanje privatnog vlasništva, ukinuta privacija istovremeno je ostvarenje ljudskog vlasništva koje izražava i »lično prisvajanje proizvoda rada za ponovnu proizvodnju neposrednog života«.[44] Pod pretpostavkom pozitivno ukinutog privatnog vlasništva čovjek ostvaruje totalno prisvajanje, koje znači, prije svega, »prisvajanje čovjekove suštine od čovjeka i za čovjeka«. Tek u uslovima pozitivno ukinutog privatnog vlasništva čovjekov odnos prema drugom čovjeku prima društveni (ljudski) karakter. U društvenom stanju osnovni odnos čovjeka je, dakle, postojanje za drugog čovjeka, a ne vlast nad drugim čovjekom i proizvodima njegovog rada. U društvenom stanju predmeti rada gube samostalnost i subjektivnost u odnosu prema proizvođaču. Proizvodnja predmeta služi kao predmet (objekt) proizvođaču koji je jedini pravi subjekt cjelokupne produkcije i reprodukcije. Pa, kao što ljudsko društveno stanje proizvodi društvenog čovjeka, tako i čovjek društvenog društva proizvodi zajednicu koja je rezultat *stvarnog* ujedinjavanja individuuma. U stvarnoj zajednici individuumi stvaraju materijalne, ekonomske uvjete ujedinjenja (vlast udruženog proizvođača nad proizvodnjom i rezultatima rada), koji predstavljaju osnovu za onemogućavanje da se opšte, rod postavi iznad i nezavisno od individuuma.

Komunizam kao prirodno ljudsko (društveno) stanje Marx zasniva na pravoj ljudskoj prirodi čovjeka. O suštini prave ljudske prirode zaključuje na osnovu toga kako se čovjek potvrđivao svojom djelatnošću u dosadašnjoj istoriji, odnosno kako *treba* da se ispolji prema svojim realnim istorijskim mogućnostima. Istorijsku nužnost komunizma Marx, dakle, izvodi iz istorijskih potreba čovjeka da se svojom slobodnom djelatnošću ostvaruje kao istinsko ljudsko biće. Ova istorijska nužnost komunizma pretvara se u konkretnu nužnost, u stvarni pokret

44) »Rani radovi«, str. 205.

i energičan zahtjev sadašnjeg, a nije ideal daleke budućnosti. »Empirijsko nastajanje komunizma« potvrđuje se na osnovu karaktera cjelokupnog društvenog kretanja a ne samo po njegovim odvojenim momentima, kao što su na primjer, ukidanje privatnog vlasništva na sredstvima za proizvodnju ili izgradnja materijalno-tehničke baze, koji inače predstavljaju značajne preduslove komunizma. Stvaranje materijalnih uvjeta ujedinjenja (stvarne zajednice), prevazilazi, iako naglašavamo, podrazumijeva izgradnju materijalno-tehničke baze, ono, naime, obuhvata cjelinu društveno-ekonomskih odnosa. Izdvajanje materijalno-tehničke baze u osnovni preduslov, a još više njeno prenaglašavanje, moglo bi da dovede do apsolutizacije materijalno-tehničke izgradnje i do osamostaljivanja tehničkog od opšte-društvenog progresa. Empirijsko nastajanje komunizma ne samo da je nesvodljivo na pojedine istrgnute momente kretanja, nego je »neuhvatljivo« istovetnim mjerenjima kojima se može pratiti razvoj tih pojedinih momenata. Tehnički progres, razvoj materijalno-tehničke baze, ima svoju objektivnu zakonomjernost i egzaktne pokazatelje, ali komunizam kao opšti društveni *pokret*, nastajanje, ne podliježe samo egzaktnim pokazateljima. Zbog toga se najprije »početak«, stupanja na put »pune izgradnje komunizma« ne može uslovljavati samo tempom izgradnje materijalno-tehničke baze (za ovu izgradnju neki su odredili i precizan vremenski period od 20 godina),[45] a zatim se ne može revolucionarno komunističko kretanje procjenjivati samo sa stanovišta tehničkog progresa. Ali se često nailazi i na slijedeća shvatanja: »Socijalno-ekonomski problemi koji su vezani prelaskom od socijalističke jednakosti komunističkoj, rješavaće se strogo postupno, prema mjeri uspješne izgradnje materijalno-tehničke baze razvoja produktivnosti rada«.[46]

Svijest komunizma koja shvata i svjesno izražava empirijsko nastajanje komunizma dokazuje svoju istinitost (identitet mišljenja i bića) tačnim »odražavanjem« negatorske prakse. Tako se kritička, stvaralačko-negatorska praksa i kritička stvaralačko-negatorska misao uslovljavaju. Nekritička misao, »lijeni um«, odraz je ustajalog bića, isto kao što staljinistička teza o zaostajanju društvene svijesti iza društvenog bića potvrđuje, da zaostalo biće proizvodi zaostalu svijest.

Sa stanovišta komunizma kao nastajanja, pokreta, opravdano je razmišljati je li umjesno pitanje: šta slijedi komunizmu? Marx je, istina, pravio razliku između komunizma kao zajedničkog vlasništva, koje je stanje posredovanja i pozitivnog humanizma (»počinje od samog sebe«) koga naziva i socijaliz-

45) »Kommunizm i ličnost«, (Sbornik), str. 36, Moskva 1964.

46) N. B. Bikkenin »Kommunizm i socialno-ekonomičeskoe ravenstvo«, Voprosy filosofii 11/1962.

mom[47]. Ali je isto tako smatrao komunizam — humanizam — naturalizam pozitivnim »stanjem«, a ne samo posredovanjem.[48]

Komunizam kao istinsko rješenje sukoba između egzistencije — esencije, slobode — nužnosti, individuuma — roda, ne ukida i svaki odnos između njih. To znači, da se ukidanjem sukoba ne ukida tenzija između mogućeg i stvarnog, što bi predstavljalo kraj čovjekove stvaralačke negatorske djelatnosti, a time i kraj čovjeka kao ljudskog bića. Komunizam je potvrda prave ljudske prirode, upravo zato što oslobađa čovjeka da slobodno kreira svoje ljudske mogućnosti i potrebe, pa po tome i objavljuje početak istinski ljudske istorije.

47) »Rani radovi«, str. 275, 237, 244.
48) Isto, str. 228.

Henri Lefebvre:

Sociologie de Marx

(Sociologija Marxa)

str. 171, PUF, Paris, 1966.

U kolekciji »Sociolog«, koju uređuje Georges Balandier, a koja sadrži kraće tekstove iz pojedinih područja sociologije za upotrebu studentima, izašla je i ova knjiga H. Lefebvrea. U okvirima takve biblioteke pisana je bez većih pretenzija, ali je za nas od izvjesnog interesa, jer je definiranje Marxove sociologije još uvijek manje više otvoren problem.

Veoma sažeti tekst ove knjige proizašao je iz »jednog n o v o g č i t a n j a Marxa«, što ne znači i iz jedne nove interpretacije, već preciziranjem nekih novih tema i hipoteza u vezi sa suvremenom situacijom. Ovaj novi put ka Marxovoj sociologiji započeo je, naravno, nekim filozofskim pitanjima: Gdje je istina religije? U filozofiji. Gdje je istina filozofije? U politici. Gdje je istina politike? U društvenoj činjenici. Ali svi odnosi koje sadrže ove pojave proizlaze iz stvaralačke i proizvodne ljudske djelatnosti, iz p r a x i s a (socijalne prakse). Čovjek posjeduje »bit«, ali mu ta bit nije dana, biološki ili antropološki, s prvim očitovanjima čovječanstva, već se ona razvija, pa je dana u historijskom razvoju. Društvena praksa stvara društvene odnose, određuje njihovu strukturu i racionalnost, ali ih i nadilazi, stvaralačke sposobnosti prevazilaze imanentnu racionalnost društvenih odnosa i struktura. U kontekstu ovih ideja Lefebvre, međutim dovoljno ne ističe bitnu razliku između praxisa i rada za konstituiranje sociologije.

Lefebvre naravno najprije postavlja pitanje da li uopće postoji »Marxova sociologija«, odnosno na koji način možemo odrediti odnos Marxa prema znanosti koju danas zovemo sociologijom?

On upozorava da je veoma rašireno shvaćanje, naročito u SSSR-u, kako je historijski materijalizam isto što i opća sociologija, neprihvatljivo. Jer, ako se smatra da historijski materijalizam kao filozofija (dio dijalektičkog materijalizma) sadrži opće zakone povijesti i društva, tada bi se zakonitosti društva trebalo samo deducirati iz ovakve filozofije, a to bi značilo »pasti na teorijski nivo hegelijanizma i još niže.«(15) Ili, ako se ovi opći zakoni povezuju s metodologijom, onda bi historijski materijalizam bio neki uvod u konkretnu sociologiju, budući da bi joj davao pojmovne osnove i okvire. »Pored toga, kaže Lefebvre, teza koju ovdje odbacujemo zanemaruje dijalektičku analizu nastajanja i njegove aspekte: s jedne strane, procese, sadržaje; a s druge strane, oblike koji iz njih proizlaze, sisteme, strukture.« (15). Sam pojam povijesne prakse isključuje da se ovakvi opći zakoni, procesi i strukture koje iz njih izviru unaprijed ili jednom zauvijek utvrde. Povijest je bremenita novim i nepredviđenim, i to je njen stvaralački aspekt od kojega valja polaziti, ako ne želimo upasti u hegelijanizam ili pozitivizam. »Pojam' historijski materijalizam' ne označuje naprosto jednu filozofi-

ju povijesti, već genezu totalnog čovjeka, predmeta svake znanosti o čovjeku i cilja akcije.« (16).

To dakle znači, ako smo već odbacili ekonomističku, a isto tako i historicističku interpretaciju historijskog materijalizma, da nećemo prihvatiti niti onu sociologističku, koju su već ranije zastupali u Njemačkoj i Austriji. Poznato je da se ova sociologija pozivajući se na marksizam redovito vodila do reformizma. A takva sociologija danas postaje na osnovama pozitivizma otvoreno konzervativna. »Iz mnogih razloga mi nećemo načiniti od Marxa jednog sociologa. Oni koji misle da zastupam ovu tezu, s obzirom na naslov ove knjige, dokazat će da nisu otvorili tu knjigu ili da su zlonamjerni. Ako pravimo aluziju na takvu mogućnost, to je zbog toga jer smo u diskusijama svašta doživjeli. Marx nije sociolog, ali postoji jedna sociologija u marksizmu.«(17, podvukao H. L.) Prema tome, na koji način bi valjalo situirati sociologiju u marksizmu? Izgleda da je pored one gomile »marksističkih sociologija« stvorenih u posljednjoj dekadi ovakvo pitanje deplasirano. Međutim, ako usvojimo gledište da su sociologije, nastale na poznatoj liniji dijamata — historijskog materijalizma — sociologije u dogmatskoj verziji (sa odbacivanjem kategorije praxisa i teorije otuđenja), promašene, onda je ovo pitanje još uvijek aktualno.

Već osnovni raspored građe u četiri poglavlja: »Praxis«, »Sociologija spoznaje i ideologija«, »Sociologija društvenih klasa«, »Politička sociologija: teorija države«, upućuje da problematika ide od stvaralačkog karaktera čovjeka do njegovih objektivizacija u povijesti, od filozofskih do sociooloških određenja, od kulturalističkih do strukturalističkih, izbjegavajući na taj način da sociologija, kao znanost koja je usmjerena izučavanju konkretnog društva, padne u zamku pozitivističkog strukturalizma, to jest u strukture, oblike i tipove, koji ne vide ono što ih kao ljudska akcija uvijek poriče i nadilazi.

Stavljajući u osnovu jedne marksističke sociologije kategoriju »praxisa« Lefebvre se nalazi na pravom putu u konstituiranju jedne marksističke sociologije, ali da je put do njenog konstituiranja težak i još dalek pokazuje i njegova knjiga. Naime, autor očito nema namjeru da ovdje ukaže na konstituiranje jedne marksističke sociologije u njenom razrađenom obliku, već na put k takvoj sociologiji kroz kategorije koje je postavio sam Marx, dakle strogo u okvirima Marxova opusa. To nam izgleda, s obzirom na razvijenost suvremene sociologije, mnogo premalo. Ali, ako uzmemo da je sam pristup stvaranju takve sociologije još uvijek sporno pitanje, onda je nacrt koji je ovdje Lefebvre nabacio veoma značajan.

Uloga je kategorije da dijalektički dinamizira pristup društvenim odnosima i sistemima. Pozitivizam sistematski griješi, jer te odnose i sisteme shvaća kao dane. kao gotove, u njihovoj objektivizaciji (Durkheimovo određenje »društvene činjenice«!). spinocistički da se izrazimo, kao »natura naturata«. Naprotiv, ti isti oblici i strukture, sagledani sa stanovišta ljudske prakse, pojavljuju se kao nešto što čovjek stvara, što se od njega otuđuje, ali prema čemu se može kritički odnositi i mijenjati, dakle prema nečemu kao »naturi naturans«. S tog gledišta jedna marksistička sociologija bavit će se upravo problemom »nastajanja oblika«. »Ona će izučavati povratni učinak oblika na sadržaj, struktura na procese. Rezultat nastajanja njih retrospektivno osvjetljava. s jedne strane, a s druge strane ih mijenja. Dok jedan ostvareni oblik ide do kraja svojih mogućnosti (svagda određenih, dakle ograničenih), drugi oblici se pojavljuju, druge strukture, drugi sistemi. Ova »bića« rođena iz postajanja nastoje se u njemu održati i djeluju jedna na druge. u prirodi kao i u društvu. Pripada sociologu da analizira i izloži ovu cjelinu inte-

rakcija, dok historičar izučava neki proces (to jest genezu oblika i oblikovanje struktura), a ekonomist neki oblik ili neku strukturu uzetu za samu sebe. Interakcija oblika i struktura vodi ih do njihova cilja. Sociolog će, dakle, suprotstaviti stabilnosti ono što je rastvara a ravnoteži ono što je ugrožava: »bića« stvorena u njihovom efemernom vidu, dijalektički. Izučavanje praxisa (uključivši i poseban vid koji smo nazvali poiesis), to jest jednog sadržaja vodi, prema našem mišljenju, do jedne sociologije oblika, i to na osnovi dijalektičkog obrata koji leži u samoj metodi.«(46).

Na ovu »sociologiju« formi nadovezuje se kritika postojećih formi i oblika, kao negacija onoga što nastoji ukrutiti i načiniti oblike nepomičnima. »Radikalna kritika struktura i oblika je, dakle, inherentna spoznaji i ne nadodaje se znanosti kao neki vrijednosni sud činjeničnom sudu. Rezultati prakse otuđuju ljude, ne tako što »objektiviraju« ljudske sposobnosti, nego time što umrtvljuju stvaralačku snagu i zabranjuju prevazilaženje. Pojam otuđenja ne gubi se dakle u neodređenosti označavajući opći odnos između ljudi i djela. On se uključuje u jednu sociologiju struktura i oblika, prekida oblika i rastvaranja struktura.«(47)

Time su na programatski način dane osnove od kojih bi morala poći marksistička sociologija. Lefebvre priznaje da je u tom smislu, iako na nešto drugačiji način, upućivao i Gurvitch u svojim predavanjima. U ostalim poglavljima Lefebvre pokazuje, ostajući u okvirima same Marxove misli, kako se ideološka, te ekonomska i politička sfera svode na kategorije koje proizlaze iz prakse i kako sama ova praksa negirajući ih postavlja socijalistički cilj. Lefebvre, za razliku od pozitivističkih koncepcija, nastoji u sklopu tih problema naročito ukazati na ulogu negacije ili kritike, budući da je ovdje »kult pozitivnoga nadomjestio postupak koji se oslanja na negativitet.« Ovi tekstovi, iako ostaju sasvim fragmentarni u odnosu na cilj — konstituiranje jedne marksističke sociologije, nastojali su da ukažu na to kako »Marxova metoda uključuje u sebi projekt konstituiranja i rekonstituiranja, istraživanja ili stvaranja jednog totaliteta (znanja, realnosti),« Marxova nas misao, zaključuje Lefebvre, »ne zadovoljava za spoznaju suvremenog »svijeta«, ali je ona njemu neophodna. Potrebno je poći od nje, izraditi fundamentalne pojmove, pročistiti ih, upotpuniti ih nadodajući im druge pojmove, ako se osjeti potreba. Ova misao, ovo djelo, čini sastavni dio »modernog svijeta«, kao originalni, plodni i nesvodivi elemenat situacije. Naročito što se tiče posebne znanosti, ne manje važne, originalne, plodne i nesvodive sociologije». (164).

Rudi SUPEK

Wolfgang Eichhorn I:

Wie ist Ethik als Wissenschaft möglich?

(Kako je etika moguća kao nauka?)

VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften,

Berlin, 1965, S. 176.

Autor je u svom djelu pokušao da dokaže kako etika kao nauka treba da egzaktno utvrdi način i smisao ljudskog djelovanja. Kako je to moguće? Gdje to istraživanje treba da počne i kako je ono metodološki zasnovano? W. Eichhorn[1] već u početku ističe da je sa stajališta marksizma moral produkt

1) Autor pripada srednjoj generaciji marksista u DDR. Rođen je 1930, Diplomirao je filozofiju na Univerzitetu u Jeni. Više godina bio je šef odjela za historijski materijalizam u Filozofskom institutu Humboldtovog Univerziteta. Sada je u istom svojstvu u Filozofskom institutu Njemačke akademije nauka u Berlinu.

i poluga praktičkog historijskog procesa. Etika kao teorija o moralu treba to da dokaže. Etika kao takva prestaje biti samostalna filozofska disciplina i postaje sastavni dio historijskog materijalizma. Još potpunije ta teza glasi: marksizam posjeduje etiku koja je integrirana u dijalektički i historijski materijalizam. Ta etika usmjerena je na praktičko socijalističko preoblikovanje društvenog života pod vodstvom radničke klase i njene partije. Etika je zatim usmjerena na klasnu borbu i organizaciju proletarijata u borbi za socijalističku revoluciju. Moralni problemi podređeni su interesima klasne borbe. To znači da nema morala iznad klasnih interesa i historijske prakse. Borba revolucionarnog radničkog pokreta obogaćuje se novim sadržajem, koji treba primijeniti u političko moralnom odgoju narodnih masa. To bi tada bio socijalistički moral koji je sastavni dio izgradnje socijalizma (u duhu programa Partije). Tome se pridružuje jedinstvo volje i djelovanja mase. Uklanjanjem klasnog antagonizma i razvojem političko-moralnog jedinstva naroda, bit će prvi put u historiji moguće da se namjesto klasnih ograničenja moralnih nazora oblikuje socijalistički i komunistički moral, koji će u sebi sačuvati sve demokratske i humanističke tradicije prošlosti i koji će se iz klasnog morala radničke klase oblikovati u općeljudski moral.

Autor ističe da je marksistička etika još relativno mlada disciplina, ali ona ima jasan cilj i moći će svoj zadatak riješiti. Autor češće ističe da je marksistička etika naučno-materijalistička teorija o moralu (wissenschaftlich-materialistische Theorie der Moral). No, samo u okviru historijskog materijalizma moguća je naučna teorija (bez ikakvih pretpostavki) o moralu. Sva ranija etika (idealistički etički sistemi) nije bila ništa drugo nego sistematiziranje i idealiziranje određenog konkretno-historijskog moralnog, tj. ideološkog klasnog stanovišta.

Etika kao teorija i sama je predmet teorije. Time dolazimo do meta-etike. No to za autora nije logička analiza moralnih iskaza (kao u pozitivizmu), već analiza naučno-teorijskih problema etike. »Ali kad istražujemo naučno-teorijske probleme etike, tada se nalazimo na području meta-etike« (28—29). Odatle je razumljivo da je moguće pitati — kako je etika kao nauka moguća? i to je za autora tipično meta-etičko pitanje u najpozitivnijem smislu. Stoga bi cijela tematika imala ovaj odnos: moral (objektivno područje), etika (teorijsko područje prvog stupnja) i meta-etika (teorijsko područje drugog stupnja ili teorija o teoriji). Autor navodi neka gledišta filozofa koji etici ne pridaju takvo značenje (Simmel, M. Schlick, Russell, Wittgenstein, Carnap) i zaključuje da se etički problemi rješavaju samo u materijalističkom tretiranju društvenih fenomena.

W. Eichhorn smatra da je etika kao nauka moguća tada kad polazi od stvarnih, praktično-historijskih životnih procesa ljudi, »jer moral ne može biti ništa drugo, nego integralni dio, produkt i faktor tog životnog procesa« (42). To znači da se problem naučnog fundiranja etike sastoji prije svega u primjeni dijalektičkog i historijskog materijalizma na etičke probleme. Svako moralno-teorijsko razmatranje neovisno od dijalektičko-materijalističkog determinizma netačno je i nema nikakve vrijednosti. To je u biti stanje domarksističke i nemarksističke etike. »Moral nema svoj izvor i bit ni u božanskom svijetu ni u apstraktnom umu, niti u subjektivnoj volji ljudi u njihovim osjećajima i doživljajima. Moral nije iracionalan, neshvatljiv. Moral se naučno-materijalistički shvaća u njegovom vlastitom realnom društvenom sklopu« (45). A tu je prisutna klasna borba. Stoga je princip partijnosti i praktičkog djelovanja jedan od odlučujućih znakova naučnosti marksističke etike. Iz same biti proizlazi da su mogući i drugačiji nazivi za tu etiku. U tom smislu kao sinonimi su: materijalistička etika, marksističko-lenjinistička etika, etika marksizma-lenjinizma.

Po autorovu mišljenju moralnost u socijalizmu treba da je podređena interesima proleterske klasne borbe. Nema vječne moralnosti. Norme proleterskog morala proizlaze iz objektivnog stanja radničke klase i iz danih historijskih zadataka. Etika koja stoji pred tim zadatkom može biti podređena sociologiji samo tada, ako se sociologija shvati kao historijski materijalizam. Time smo došli na kraj prvog dijela knjige (etika kao filozofska disciplina) u kojem se zaključuje da je općeljudski moral moguć samo u besklasnom društvu. Dok se to ne ostvari vrijedi poziv: Proleteri svih zemalja ujedinite se.

Drugi dio knjige govori o spoznajno-teorijskim i metodološkim pitanjima etike. Tu je osnovna misao da etika kao nauka nije filozofsko-spekulativna disciplina. Etika polazi od činjenica ljudskog života društvene prakse. Njen je zadatak da na tlu prakse pokaže smisao pojedinih moralnih normi. Da bi to uspješno izvršila, etika kao nauka mora da uopći rezultate i probleme drugih nauka, kao na primjer političke ekonomije naučnog komunizma, psihologije, socijalne psihologije, empirijskog istraživanja društva, nauke o državi i pravu i slično. Pri tome je centralno uporište etike materijalističko učenje o čovjeku te o zakonitostima i pokretačkim snagama njegova života.

Dalje autor piše da moralno-vrijednosni sudovi imaju svoj kriterij u odnosu prema zbilji. Neko djelo može biti označeno kao dobro, ako služi socijalizmu i komunizmu. I svi drugi iskazi u etici dobivaju takav društveni smisao. Tu nema ni govora o mističkoj moralnoj »vrednoti« idealističke filozofije. U socijalističkom moralu uvijek su prezentni ciljevi socijalizmu. Moralne norme i vrednote proizlaze iz ekonomskih odnosa i klasnih pozicija. Tu je korijen njihovih historijskih opravdanosti ili pravednosti. U borbi za mir i za socijalističku izgradnju norme socijalističkog morala prava su osnova za moralne sudove. Praksa društvenog razvoja jest objektivni kriterij iskaza o istini, te normi i vrednota. Socijalizam ima svoj sistem moralnih normi iz kojih se vidi da proleterski moral postaje osnova općeljudskog morala. To ne može da shvati građanska filozofija vrednota, koja nije nezavisna od imperijalističke epohe. Teorija vrednota pokušaj je da se učvrsti imperijalistički poredak protiv radničke klase i demokratskih snaga uopće.

W. Eichhorn dalje tvrdi da je socijalistički moral konsekventan i egzaktan. Stoga je problem tog morala i istraživanje logičke strukture moralno-normativnih sistema. Kada se umjesto pojedinih etičkih kategorija stave određeni simboli, onda se matematsko-logičkim izvodima može vidjeti nužni slijed pojedinih određenja. Čitavo jedno poglavlje autor je upotrijebio za te simboličko-matematske izvode, čiji je smisao u ovome: ako se neki postupak ili djelovanje zahtijeva, onda ono nije moralno indiferentno.

U završnom poglavlju knjige autor govori o moralnom razvoju i njegovim zakonitostima. Tu on piše da značenje moralne problematike proizlazi posebno iz praktičkih potreba socijalističke izgradnje. Sve moralne snage treba tu angažirati. U socijalističkoj izgradnji veoma je važna moralno-normativna uvjetovanost i strukturiranost dnevnog mišljenja, osjećanja i djelovanja ljudi. Socijalističko rukovođenje polazi od spoznaje ekonomskih zakonitosti, iz kojih tada slijedi i planski razvoj socijalističke svijesti. Od nastanka klasnog društva moral je imao klasni karakter, tj. odgovarao je ekonomskim i političkim interesima vladajuće klase. Moral klase koja nosi budućnost ima i sam budućnost i stoji iznad drugih oblika morala ostalih društvenih grupa. Revolucionarno-proleterski moral u izgradnji socijalizma razvija se u općeljudski moral. Na socijalističkoj ekonomskoj bazi oblikuje se i socijalistički moralni odgoj društva, čime se ukida oblik ranijeg otuđenja ljudskih odnosa. Prema Marxu i moral je bio oblik

otuđenja. Smisao je dakle u tome da se čovjek iz svih oblika otuđenja (država, pravo, moral) vrati u svoje ljudsko biće.

U socijalizmu sve se podređuje općim zakonima socijalističke ekonomike (na primjer država, pravo, nacija, moral). Društveni razvoj nije više ometan ograničenostima klasnih interesa, već se odnosi reguliraju tako, da se postiže maksimalno zadovoljenje ljudskih potreba. U okvir tog cilja pripada i moral. »Njegove norme poprimaju sve više i više karakter jednostavnih praktičnih životnih principa« (163). Tada moral gubi svoj raniji oblik (lažni) neke više posvećenosti, jer se moralna pitanja svode sve više na moralna pitanja koristi ili štete za društvo, a samim tim i društvenog interesa svakog pojedinca. Moralne norme prestaju biti nadomjestak za znanje o ljudima i odnosima u njihovom društvenom životu; već postaju uvid ljudi u realnu dijalektiku njihovih praktično-društvenih procesa i svjesno prakticiranje te dijalektike.

Autor svoje djelo završava tvrdnjom da će na osnovu naučne spoznaje svog života ljudi sebi postavljati kolektivne ciljeve i donositi kolektivne odluke u rješavanju zadanih ciljeva. U okviru tog djelovanja nalaze se i moralni principi i vrednote kao jednostavni društveno praktički pricipi rada i života.

U pisanju svog djela W. Eichhorn je primjenjivao u apsolutnom smislu pojmove kao što su: marksizam-lenjinizam, socijalizam, socijalistička ekonomika, komunizam, proletarijat, partija, izgradnja socijalizma, općeljudski moral, svestrani razvoj ličnosti i slično. Šta se dobiva takvim pristupom? Ništa drugo do jednostavna negacija svega onoga što je izvan tog odnosa. Time je uvjetovan način dijaloga u ovoj knjizi. Ako se spozna zakonitost socijalističke ekonomike, da li je odatle moguće odrediti sve oblike ljudske komunikacije? Da li bi ljudi bili još uopće emocionalna bića? A šta onda ako se zakoni ekonomike ne spoznaju? Onda ne bi bilo ni etike, a još manje etike kao nauke. Autor sebi uopće ne postavlja pitanje, šta danas znači socijalizam i šta je praksa socijalizma? Je li to bez daljnjeg samo po sebi jasno? Nigdje nema ni jedne riječi na primjer o staljinizmu. Da li je kineska praksa socijalizma isto tako ono što mislimo o socijalizmu? Iz autorova izlaganja proizlazi da socijalizam tako lako rješava sve probleme, da tu i nema više nekih teškoća i neizvjesnosti. To je oblik dogmatskog i pragmatističkog mišljenja.

U obrađivanju problema etike kao filozofske nauke trebalo bi povesti sadržajni dijalog o etici u okviru cjelokupne filozofije. Toga kod W. Eichhorna nema. On spominje neke autore iz novije filozofije, ali uglavnom u općim određenjima. Etika kao nauka glavna je tema dijaloga već između Sokrata i sofista. Šta znači da je areté = episteme? Ta tematika imala je dalje različite oblike interpretiranja. Ako se pretpostavi da se to sve zna, čemu onda uopće pisati novu knjigu?

W. Eichhorn je pisao svoje djelo tako, kao da se u teoriji marksizma nije događalo ništa u zadnjih 50 godina. Zar se doista ništa u marksizmu nije reklo poslije Lenjinova »Materijalizma i empiriokriticizma«?

Etika kao filozofska disciplina (filozofska nauka) ne može se nikada oblikovati kao apsolutno znanje, niti takvog znanja o društvu ima. Nije etika samo izraz i odraz određene strukture prakse. Pitanje je upravo obratno: da li je praksa na nivou etike (teorije), što znači da sama ideja mora imati svoj oblik samostalnosti, kao oblik filozofske svijesti i kritike. A čemu bi onda služio ljudski um, ako bi se on tretirao samo kao mogući odraz dane prakse? U etičkim normama ima i općih određenja koja se ne ukidaju s promjenom vlasti. A to filozofija zna.

Etika kao filozofska nauka moguća je samo kao racionalni (što znači kritičko-filozofski) odnos

prema društvu i povijesti. Ona ima i svoju imanentnost, koja transcendira fenomene dnevne prakse. Etika je kritička svijest o ljudskoj komunikaciji, a ne moralka. Etika kao potpuna egzaktnost o svim društvenim pojavama, koja bi se oblikovala iz sinteze cjelokupnog znanja, morala bi imati kao pretpostavku apsolutno znanje. Takva disciplina uopće nije moguća. Etika ni nema taj zadatak. Napomenimo da potpuno oslobođeni čovjek u Marxovu smislu ne bi trebao ni etike, jer bi sam svojom djelatnošću djelovao kao potpuno očovječeni čovjek za čovjeka. No, to je daleki ideal teorije, a praksa ima svoje moduse, kojoj je i te kako potrebna etička kritička svijest — kao norma i regulativ. Bit marksističke etike proizlazi iz kritičke svijesti o umnosti prakse, koja kao takva postaje ostvarenje ideje kao cilja. Samo takva praksa ima pravo na realnost.

Djelo W. Eichhorna ispušta te probleme iz vida. U njegovoj knjizi ima više deklariranja za marksizam i socijalizam, a manje kritičkog istraživanja problema.

Branko BOSNJAK

Eric Weil:

Hegel et l' Etat

Librairie philosophique J. Wrin, Paris 1966.

Ova knjiga E. Weila, poznatog politologa i filozofa, strastvena je obrana Hegelove filozofije (i to naročito filozofije politike) od tradicionalne kritike Hegela kao apologete pruske monarhije, za kojega je država sve a pojedinac ništa, za kojega je nacionalnost pojam bez važnosti a pravo glasa, loš sistem, koji je pomiješao prusku stvarnost s umom itd.

To bogatstvo pridjeva primao je Hegel podjednako od liberala, historičara pravne škole i marksista, revolucionara i reakcionara, ateista i teista, a služili su se s njim svi pomalo. Ostaje činjenica da ta velika misao djeluje kroz bremenitu tradiciju (a prema tome je i razumljiva iz te tradicije), a naš je zadatak da vodimo neprekidni dijalog s prošlošću kako bi našu vlastitu, našu zbiljsku mogućnost izrekli i živjeli.

Poznato je da su Marx i Engels bili među rijetkim autorima druge polovice XIX st. koji su drastično reagirali protiv olakog načina likvidacije Hegela. (Usp. Marx — Engels, Werke, Moskva — Berlin, vol. IV, 1939, str. 38 i dalje).

Eric Weil, koji se inače ograđuje od ontološkog izvođenja Hegelove filozofije, koncipirao je obranu u dva vida: s jedne strane pokušava naprosto protumačiti neke Hegelove postavke iz tradicije filozofije, dok s druge strane želi pokazati one momente koji preko Marxa ili mimo njega djeluju u našoj suvremenoj zbiljnosti.

U prvi dio spadale bi postavke kao što su »sve što je umno to je zbiljsko; a što je zbiljsko, to je umno«, tumačenje vlasništva ne kao bogatstva već kao prvog stupnja slobode, ukazivanje na dignitet morala usprkos nedostatnosti moralne pozicije, tumačenje države ne kao totalitarnog Moloch već kao mjesta obrane slobode pojedinca nasuprot razumnosti i nužnosti države, kao i osvjetljavanje niza Hegelovih političkih stavova u ondašnjoj situaciji.

U drugi dio spadali bi momenti koji su danas još uvijek na djelu. Oni bi se mogli sažeti pod odnosom »građansko društvo« i država, a predstavljaju principijelno glavni okvir događanja suvremenog čovjeka. Već ove termine »građansko društvo« i država treba uzeti u hegelovskom smislu. »Građansko društvo« kao sfera nužnosti i razuma (Not und Verstand) predstavlja sferu surovog stjecanja, svakidašnjost otuđenog čovjeka prepuštenog stjecanju dnevnog obroka. Država kao sfera slobode suprotstavlja se svjesnom politič-

kom akcijom stihijnosti građanskog društva i traži uspostavu citoyena. Prema mišljenju E. Weila ta suprotnost i danas tvori okosnicu oko koje se kreće svjetska povijest.

U razmatranju tih dviju sfera, na koje nastavlja i Marx, Hegel otkriva niz momenata koji su relevantni za našu suvremenost. Tako on uviđa da privatno bogatstvo nije najbolji medij posredovanja među ljudima, da rad biva sve apstraktniji uslijed uvođenja mehanizacije a odatle proizlazi i potreba za specijalizacijom, da takav način proizvodnje stvara potrebe — luksuz — kao lošu beskonačnost, da kapitalistička proizvodnja stvara klasu urotnika koji su bitno nezadovoljni postojećim, da uslijed superprodukcije dolazi do kolonijalnih ratova itd.

Sve nam je to E. Weil izvanredno pokazao na tekstovima »Filozofije prava« a glavni mu je cilj da putem obrane Hegela od tradicionalnih kritika probudi smisao za političko i politiku kao najbitnije sfere suvremenog života.

U tom smislu ide i njegova konfrontacija Hegela i Marxa koju je dao u »Dodatku« ove knjige. Pri tome se ograđuje od ulaženja u cjelovitu konfrontaciju ovih dvaju mislilaca, već iznosi stavove iz Marxove »Kritike Hegelove filozofije državnog prava« i »Priloga kritici Hegelove filozofije prava« i uspoređuje ih s Hegelovim stavovima iz »Filozofije prava«.

U takvom ograničenom suočavanju pokazuje kako su neki Marxovi stavovi i njegove kritike Hegela tačni, a neke druge kritike promašuju Hegelovu intenciju. O nekoj Marxovoj vlastitoj poziciji u »Kritici« (neizdatoj) ne bi se moglo govoriti, dok u »Prilogu« imamo čitavu skalu problema koji će biti stalno prisutni u kasnijim djelima.

Iz takve konfrontacije proizlazi, prema E. Weilu, da je Hegel bio filozof i prema tome teoretičar par exellence, dok je Marx bio više mislilac tehnike pomirenja čovjeka sa samim sobom i sa izvanjskim primjenjujući dijalektiku »Fenomenologije duha« na strukture »Filozofije prava«.

Svođenje Marxa na Hegela nalazimo ne samo kod E. Weila nego i kod drugih autora. Nema sumnje da je danas veliki problem ima li Marxova misao vlastito tlo ili je ona samo kritički duh revolucionarnog građanstva koje se ne raspoznaje više u svojim konsekvencijama.

U svakom slučaju knjiga E. Weila, koja je prvi put izašla 1950. god. a sada doživjela ponovno izdanje, značajan je prilog razumijevanju kako Hegelove filozofije politike, tako i suvremenih tendencija u svijetu.

Zvonko POSAVEC

FILOZOFSKI SIMPOZIJ I SAVJETOVANJE U BUDIMPEŠTI

Četvrta konferencija predstavnika redakcija filozofskih i sociooloških časopisa socijalističkih zemalja, održana u Budimpešti od 4. do 7. X 1966, značajna je kao još jedan korak naprijed u suradnji filozofa marksista socijalističkih zemalja, a ujedno i kao bar djelomičan indikator dostignutog stupnja filozofskog razvoja u tim zemljama. Dok je po sastavu učesnika prva takva konferencija bila strogo lagerska, već na drugoj (u Čehoslovačkoj 1963) sudjelovali su i filozofi jedne nelagerske socijalističke zemlje — Jugoslavije, a treća je (u Varni 1965) otišla u tom proširivanju bar teorijski još dalje, prihvaćajući, na prijedlog jugoslavenskih delegata, da se ubuduće pozivaju i predstavnici marksističkih časopisa iz nesocijalističkih zemalja. Na budimpeštansku konferenciju doista su pozvani i predstavnici marksističkih filozofskih časopisa iz Francuske i Italije, a jedan je talijanski časopis (Critica Marxista) poslao delegata. Tako su se na okupu našli predstavnici marksističkih filozofskih i sociooloških časopisa Bugarske (Todor Vlov, Stefan Angelov, Geno Ilev), Čehoslovačke (Milan Prucha, Julius Strinka, Miroslav Jodl), DDR (Rolf Kirchhoff, Wolfgang Eichhorn, Alfred Kosing, Manfred Buhr) Italije (Luciano Grupi), Mađarske (Jozsef Szigeti, Ádam Wirt, Jozsef Lukacs), Poljske (Helena Eilstein, Aleksander Owieczko, Jerzy Wiatr), Rumunije (Nicholaus Bellu, Stelian Popescu, Octavian Chetan) Sovjetskog Saveza (M. B. Mitin, M. T. Jovčuk, A. T. Pavlov, T. I. Ojzerman, V. S. Molodcov) i Jugoslavije (Zaga Pešić-Golubović, Predrag Vranicki i Gajo Petrović). U radu konferencije sudjelovao je i izvjestan broj mađarskih filozofa i sociologa koji nisu bili službeni delegati.

Poput ranijih konferencija i ova je bila podijeljena na teorijski simpozij (ovaj put o temi »Komunistički humanizam«) i na radno savjetovanje predstavnika redakcija. Nakon što je akademik L. Matrai otvorio konferenciju pozdravnim govorom, prešlo se na simpozij te su u okviru glavne teme razmatrane dvije podteme: »Marksistička koncepcija čovjeka« i »Uloga marksističke filozofije i sociologije u razvoju socijalističkog društva«. Kao referent o prvoj temi nastupio je direktor Instituta filozofije Mađarske akademije nauka i glavni organizator skupa Jozsef Szigeti. Ni u tom trenutku očito ne zaboravljajući svoju ulogu dobrog domaćina koji želi da se gosti osjećaju što ugodnije, on je svoj referat tempirao umjereno, izbjegavajući problematska i polemička zaoštrenja koja bi mogla povrijediti nekog od gostiju. Ugledni sovjetski filozof srednje (sad već »starije srednje«) generacije T. I. Ojzerman svojim je koreferatom ilustrirao neka nova kretanja i ujedno neke stare dileme sovjetske filozofije. Ističući značaj Marxovih Filozofsko-ekonomskih rukopisa, odbacujući svođenje antropološkog na socijalno, ustajući protiv potcjenjivanja teorije otuđenja i insistirajući da otuđenja ima

i u socijalizmu, on nije povukao sve konsekvencije iz takvih uvida, te je učinio i niz koncesija onim starim shvaćanjima koja bi danas trebala biti prevladana. Tako se, među ostalim suprotstavio izlaganju problematike marksizma terminologijom otuđenja i »širokom«, »spekulativnom« shvaćanju otuđenja, te je tvrdio da je za Marxa »otuđenje« bilo prijelaz od Hegela konkretnim istraživanjima, i da je problem za njega kasnije izgubio centralno značenje. No i ove su se ograde učinile nedovoljne pojedincima, kao na primjer bugarskom učesniku Stefanu Angelovu koji je proklamirao da je marksizam »stroga nauka« i »naučna ideologija« (?!) te je vrlo strogo osudio »apstraktni humanizam«.

Ovakvi glasovi u duhu onog što bismo eufemistički mogli nazvati neadekvatnom interpretacijom marksizma nisu na savjetovanju dominirali, te su se u koreferatima Predraga Vranickog, Helene Eilstein, Milana Pruche, Alfreda Kosinga i drugima čuli i svježiji tonovi. Koreferat P. Vranickog, pod sugeriranim naslovom »Antropološki element u historijskom materijalizmu« (objavljujemo ga u ovom broju Praxisa) bio je naročito zapažen po svojoj kritici mehanicističko-ontologističke interpretacije marksizma u Drugoj internacionali i u staljinizmu, po kritici teorije faktora i teorije odraza, te po isticanju prakse kao fundamentalne filozofske kategorije marksizma. Referat Helene Eilstein odlikovao se nedogmatskim i neshematskim pristupom problematici čovjeka, insistiranjem na vrsnim karakteristikama čovjeka i analizom raznih aspekata čovjeka kao moralne ličnosti i materijalnog bića. U izlaganju Milana Pruche bila je naročito naglašena autokritička teza da smo »svi mi apologet.«, jer ne govorimo dovoljno iskreno o otuđenju u socijalizmu, a Alfred Kosing je stakao potrebu nedogmatskog stava prema klasicima marksizma i kritičku funkciju filozofije.

Kao referenti o drugoj temi nastupili su poznati sovjetski filozofi M. B. Mitin (»Uloga socijalističke svijesti u razvoju socijalističkog društva«) i M. T. Jovčuk (»Uloga marksističke sociologije u razvitku socijalističke svijesti«). Povezujući temu simpozija s aktualnim političkim zbivanjima Mitin je oštro kritizirao kinesku »kulturnu revoluciju«, a najveći dio referata posvetio je osvrtu na razvoj sovjetske filozofije, ističući da je ona, usprkos kultu ličnosti Staljina, uspješno napredovala. Naglašavajući značenje Lenjina za filozofiju, Mitin je oštro kritizirao one koji poriču »lenjinsku etapu« u filozofiji, a napose one koji se ne slažu s teorijom odraza. Izražavajući radost što su se na konferenciji okupili marksisti raznih generacija, ujedno je izrazio zabrinutost zbog ispoljenih dubokih neslaganja, objašnjavajući ih prvenstveno time što pod »buržoaskim utjecajima« marksizam kod nekih navodno prestaje biti to što jest.

U drukčijem duhu pisani su koreferati Z. Pešić-Golubović, J. Wiatra, M. Jodla, N. Bellua, J. Strinke. Tako je Z. Pešić-Golubović naročito insistirala da ono što neki nazivaju antropološkom »crtom« ili »aspektom« čovjeka nije nikakva crta ni aspekt, nego bit čovjeka. Napose je bio zapažen koreferat J. Strinke u kojem je autor jasno suprotstavio antidogmatske pozicije dogmatskim i kritičku misao apologetici, instistirajući da ova posljednja nije nikako »obrana socijalizma«, kako to ona sama za sebe tvrdi. Tamo gdje se razvila upala pluća apologetika vidi samo laku gripu i preporučuje aspirin! Govoreći o potrebi kritike u socijalizmu referent je napose naglasio da bez kritike ne može biti ni odgovornosti. Na Strinkin je referat oštro replicirao sovjetski filozof V. S. Molodcov, smatrajući da Strinka daje nepravilnu karakterizaciju marksističke filozofije i njene uloge. Po Molodcovu nema ideologije slobodne od klasnog utjecaja pa ni mi marksisti ne smijemo zaboravljati na »partijno lice naše marksističko-lenjinističke filozofije«. Radnici i seljaci neće prihvatiti filozofiju koja se izdiže iznad društva! Molodcov je, među ostalim, tvrdio da Centralni komitet Partije daje rješenje naj-

važnijih teorijskih pitanja, uključujući i ona filozofska, a da je glavni filozofski zadatak danas »zbijanje sila socijalističkog lagera«. Na ovakva je shvaćanja odlučno reagirao P. Vranicki upozoravajući da kritika »socijalističke« apologetike nije kritika socijalizma, kao što ni rezolucije CK još nisu nikakva filozofija.

Kako na ovom skupu nisam bio ni referent ni koreferent, u diskusiji sam iznio svoje mišljenje o nekim pitanjima i tezama iznijetim u drugim referatima i koreferatima. Tako sam među ostalim kritizirao dogmatski shvaćen pojam »klasika marksizma«, tezu o »lenjinskoj etapi« u filozofiji kao vrhunac marksističke filozofske misli, tvrdnju o nemogućnosti općeg raspravljanja o čovjeku, shvaćanje otuđenja kao isključivo ili pretežno ekonomske kategorije, koncepciju o podređenosti filozofije politici i o kompetentnosti političkih foruma da rješavaju filozofska pitanja itd. Ovim su se kritičkim primjedbama i mišljenjima u prvi mah oštro suprotstavili M. B. Mitin i neki drugi sovjetski i bugarski filozofi, ali su nakon dopunskih objašnjenja i obrazloženja djelomično »popustili«, pokazujući dobru volju da neke od tih heretičkih teza prihvate bar kao diskutabilne.

Nakon simpozija održano je i informativno savjetovanje o radu redakcija filozofskih i sociooloških časopisa, koje se uglavnom svelo na kraće ili duže referate predstavnika pojedinih redakcija o radu i planovima njihova časopisa. Na kraju je jednoglasno prihvaćen prijedlog da se idući simpozij i savjetovanje održe u jesen 1967. godine u Jugoslaviji.

Četvrto zasjedanje redakcija filozofskih časopisa socijalističkih zemalja nije donijelo naročito značajne teorijske rezultate, pa ne možemo reći da smo sa njega otišli osobito obogaćeni novim filozofskim spoznajama. Međutim mislim da je ono odigralo pozitivnu ulogu u daljnjem razbijanju »ortodoksnih«, dogmatskih marksističkih koncepcija i u širenju mogućnosti za slobodnu, nesputanu marksističku misao u socijalističkim zemljama.

Organizatorima savjetovanja treba odati priznanje, i za dobru organizaciju cijele konferencije, i za nastojanja da se svi učesnici za vrijeme boravka u Mađarskoj osjećaju što ugodnije.

Gajo PETROVIĆ

K R A T K E I N F O R M A C I J E

SIMPOZIJ HRVATSKOG FILOZOFSKOG DRUŠTVA »HRVATSKA FILOZOFIJA U PROŠLOSTI I SADAŠNJOSTI«

U prosincu 1967. Hrvatsko filozofsko društvo zaključuje desetu godinu svog djelovanja. Jubilarni simpozij bit će posvećen hrvatskoj filozofiji u prošlosti i sadašnjosti. O potankostima programa obavijestit ćemo u idućem broju časopisa.

■

PREDAVANJA I DISKUSIJE U HRVATSKOM FILOZOFSKOM DRUŠTVU

U zajednici s redakcijom časopisa »Praxis« Hrvatsko filozofsko društvo organiziralo je diskusiju o temi »Aktualnost Marxove misli«. Ovom razgovoru uvodne teze dao je Predrag Vranicki (24. veljače 1967). O temi »Humanizam i transhumanizam« govorio je 17. ožujka 1967. godine Rudi Supek. Davor Rodin održao je 11. travnja za članove Društva

predavanje pod naslovom »Određenje klasa kod Marxa«. Za 9. svibnja 1967. najavljeno je predavanje Anđelka Habazina (Banja Luka) pod naslovom »Negativitet, temeljna kategorija Hegelove dijalektike«.

■

GOSTOVANJA U HRVATSKOM FILOZOFSKOM DRUŠTVU

Prof. Dr Eugen Fink iz Freiburga n/M održao je 18. travnja za članove Društva predavanje s diskusijom na temu »Aristotheles Metaphysik des Vergehens«. Prof. dr. Witt-Hansen iz Kopenhagena održat će 26. travnja 1967. predavanje o suvremenim strujama u danskoj filozofiji.

Hrvatsko filozofsko društvo najavljuje za ovo proljeće još dva predavača: tako će 16. i 17. svibnja prof. dr G. Martin iz Bonna održati predavanje »Möglichkeit und Wirklichkeit« i »Der allgemeine Kantindex und seine elektronische Methode« a prof. dr Erich Heintel iz Beča govorit će 24. i 25. svibnja o temama »Macht und Gerechtigkeit bei Plato« i »Gewissen und Geschichte«.

■

RAZGOVORI U REDAKCIJI PRAXIS

Redakcija časopisa Praxis organizirala je razgovore o temi »Birokracija, tehnokracija i sloboda«. Kako je prve večeri (18. XI 1966) nakon uvodnih teza, koje je dao Rudi Supek diskusija bila vrlo živa i otvorila mnoštvo problema, održan je (5. XII 1966) na istu temu još jedan diskusioni sastanak. Ovaj put uvodne teze dao je Veljko Cvjetičanin. Velik broj zagrebačkih suradnika časopisa Praxis sudjelovao je u tim razgovorima. U zajednici s Hrvatskim filozofskim društvom organiziran je u veljači (24. II 1967) razgovor o temi »Aktualnost Marxove misli« kojoj je posvećen Praxis broj 3/1967. Uvodne teze dao je ovaj put Predrag Vranicki.

Redakcija časopisa i ranije je u nekoliko prilika nastojala oko ovog oblika suradnje s autorima i poticanja diskusija o problemima koji se tematski uklapaju u časopis. I ubuduće kad god to bude moguće redakcija će sazivati sve svoje suradnike, jer smatra da je to najbolja garancija što čvršće programske veze suradnika i redakcije. Ove godine redakcija časopisa Praxis planira još seriju diskusija o filozofiji i umjetnosti, a na jesen pozvat će svoje suradnike na seriju razgovora o smislu nacionalnog danas.

■

PREDAVANJE NA TRIBINI »5 MINUTA POSLIJE 8«

Na poznatoj tribini Studentskog centra održana su ove školske godine pored ostalih slijedeća predavanja: u Ciklusu o reorganizaciji SK: 15. XI 1966. Gajo Petrović: »Privatni život u socijalizmu«, 16. XI Ljubomir Tadić: »Ethos revolucionarnosti«; 21. XII Predrag Vranicki: »Filozofija i socijalizam«; 27. XII Mihailo Marković: »Mogućnost neposredne demokracije u našem društvu — pitanje izbora«; 13. I 1967. Svetozar Stojanović: »Etatistički mit socijalizma«. U okviru ciklusa pod naslovom »Da li je Marxova misao još uvijek aktualna?« uz 100-godišnjicu »Kapitala« govorili su: 23. I 1967. Veljko Korać: »Da li postoji marksistička filozofija«; 8. II Rudi Supek: »Da li postoji marksistička sociologija«; 24. III Milan Kangrga: »Smisao Marxove filozofije«.

Izvan ovih ciklusa Vjekoslav Mikecin je 10. XI 1966. održao predavanje »Suvremena talijanska filozofija i zapadno mišljenje«, a Mladen Dadić predavanje pod naslovom »Indijska filozofija i zapadno mišljenje« (13. IV 1967).

PROGRAM »PRAXISA«

Umberto Cerroni

Rim

Jugoslavenski časopis »Praxis«, koji je već pobudio pažnju svojim modernim i kritičkim načinom raspravljanja, ušao je u četvrtu godinu života proširivanjem svojih međunarodnih veza. Uz jugoslavenski redakcijski odbor (Branko Bošnjak, Mladen Čaldarović, Danko Grlić, Milan Kangrga, Gajo Petrović, Rudi Supek, Predrag Vranicki) časopis je također formirao redakcijski savjet u kome se nalaze Kostas Axelos, Alfred Ayer, Ernst Bloch, Thomas Bottomore, Robert Cohen, Eugen Fink, Erich Fromm, Lucien Goldmann, André Gorz, Leszek Kolakowski, Karel Kosik, Henri Lefebvre, Georg Lukács, Serge Mallet, Herbert Marcuse, Howard Parsons, David Riesman, Ivan Varga. U savjetu se nalaze i tri Talijana. To su Enzo Paci, Aldo Zanardo i pisac ovog članka.

Časopis koji se objavljuje u dva izdanja, jugoslavenskom na hrvatskosrpskom i međunarodnom na engleskom, francuskom i njemačkom jeziku, najavljuje za 1967. četiri broja posvećena, u glavnom dijelu, temama od znatnog teorijskog interesa: »Birokracija, tehnokracija i sloboda«, »Aktualnost Marxove misli« (povodom stogodišnjice »Kapitala«), »Fenomenologija i marksizam« i »Stvaralaštvo i postvarenje«. Svesci će biti sastavljeni sakupljanjem priloga članova redakcijskog savjeta i drugih autora, ili govora održanih u toku posebnih debata i susreta. Među ovim posljednjim jedan koji iza sebe već ima dobru tradiciju jest susret koji se svake godine organizira na otoku Korčuli (za koji se pretpostavlja da je domovina Marca Pola) pod nazivom »Korčulanska ljetna škola«. Tema posljednjeg susreta (1965. godine) bila je povijest koja se istraživala u najrazličitijim perspektivama. U 1966. škola je prekinula svoju aktivnost i pristupila reorganizaciji, a sada najavljuje, za august ove godine, susret na temu »Stvaralaštvo i postvarenje«.

Prezentirajući prvu svesku 1967. u hrvatskosrpskom izdanju redakcija redefinira vlastite zadatke ističući ponovo da se njena filozofska

angažiranost ne odnosi na »filozofiju u tradicionalnom stručno-specijalističkom i školski-disciplinarnom smislu, nego na filozofiju kao živu misao koja ulazi u bitne probleme suvremenosti te ne ostaje puka misao već prerasta u revolucionarno ljudsko djelo«. U osnovi ove filozofske angažiranosti časopis postavlja čvrstu povezanost sa Marxovom mišlju, ne u obliku — čitamo dalje u uvodniku — dogmatski zauzetog stava, nego u uvjerenju da je marksizam najplodniji instrument za rješavanje problema suvremenog svijeta, zahvaljujući svojoj unutrašnjoj povezanosti s naukom. Iz ovog kritičkog samopouzdanja rađa se spremnost za dijalog sa svim živim strujama suvremene misli, a također i međunarodno angaziranje koje bi problematiku socijalizma dublje uključilo u evropsku i svjetsku debatu. Uvjereni smo — pišu urednici »Praxisa« — da je naš primarni zadatak da kritički razmatramo naše vlastito jugoslavensko iskustvo i da će nam ovaj stav omogućiti da pridonesemo progresu socijalizma ne samo u Jugoslaviji nego i u svijetu.

U ovoj perspektivi časopis namjerava u prvom redu da se bori »protiv marksističkog dogmatizma, socijalističkog konzervatizma, birokratizma i etatizma, a za konsekventno razvijanje društvenog samoupravljanja, humanističkog socijalizma i stvaralačkog marksizma« uz istovremeno odbacivanje »sitnoburžoaskog anarhizma, građanskog liberalizma, idejne dezorijentacije i revizionizma«. Potrebno je, u tom cilju, podstaći sve izvore naučne kritike koji su u stanju da pruže socijalizmu dosljedne alternativne perspektive u odnosu na laka, ali samo prividna rješenja »političkog i tehničkog birokratizma«. Prošlo iskustvo — priznaje redakcija — zabilježilo je neke tačke i u pasivi ovog časopisa, budući da nisu nedostajale oštre kritike i ozbiljni nesporazumi. Ali, postoji bar jedan krupan pozitivan element: »časopis 'Praxis' nije završio onako kako su prije njega završili deseci 'heretičkih' časopisa u socijalističkim zemljama«. On će ostati vjeran svojoj prošlosti, siguran da na taj način radi za budućnost.

Prvi dvobroj u novoj godini počinje studijom Rudija Supeka (jednog od urednika) o odnosu između tehnokratskog scijentizma i socijalističkog humanizma, odnosu u kojem se očigledno radi o radikalnoj opoziciji, a u vezi sa čim Supek ulazi u polemiku sa teoretičarima »kraja ideologija«. Svetozar Stojanović analizira zatim »etatistički mit socijalizma«, a Davor Rodin se vraća na jednu »staru marksističku temu«, tj. na odnos između privatnog vlasništva i proletarijata, zadržavajući se na protivurječjima hegelovske analize građanskog društva. Slijede napisi Rašida Muminovića (»Sloboda etičkog formalizma u socijalizmu«), Žarka Vidovića (»Pojam slobode«), Arifa Tanovića (»Individualne i društvene vrijednosti«). U rubrici »Razgovor u redakciji« ocjenjuju se neki teorijski i praktični aspekti birokracije, također i u vezi s jugoslavenskim iskustvom. U drugim rubrikama Erich Fromm piše o današnjoj krizi psihoanalize, Vojan Rus o orijentacijama slovenačke filozofije, Peter Heintel o problemu slobodnog vremena. Bogatu svesku kompletiraju

razne recenzije (među njima i recenzija knjige »Analitika i dijalektika kod Nietzschea« Nicole de Fea) i brojne jugoslavenske i međunarodne filozofske vijesti.

U trenutku u kojem je socijalizmu potrebna integralna mobilizacija njegovih intelektualnih izvora ostaje samo da poželimo uspjeh poduhvatu ovog lijepog i hrabrog jugoslavenskog časopisa.

»Rinascita«
Settimanale fondato da Palmiro Togliatti,
Venerdì, 31. marzo 1967.

ČITAOCIMA I SURADNICIMA

Mnogi naši čitaoci, pretplatnici i suradnici obraćaju nam se s pitanjem, kakva je financijska situacija časopisa Praxis i napose, da li je časopis dobio za ovu godinu dovoljnu pomoć iz društvenih fondova. Kako nismo u mogućnosti da na to pitanje odgovaramo svakom pojedinačno, obavještavamo ovim putem sve zainteresirane:

1. Budući da do danas (3. V 1967) nismo dobili ni jedan dinar pomoći za 1967. godinu ni iz kojeg izvora, premda smo u ovoj godini već izdali tri broja (broj 1—2 jugoslavenskog izdanja i broj 1 međunarodnog izdanja) i premda se ovih dana završava štampanje još dva broja (broj 3 jugoslavenskog izdanja i broj 2 međunarodnog izdanja) trenutno se nalazimo u velikim i stalno rastućim dugovima.

2. Kako smo pravovremeno podnijeli molbu za pomoć u 1967. godini Savjetu za naučni rad SR Hrvatske (prvu molbu 29. X 1966, kopiju iste molbe s dodatnom molbom za njeno hitno rješenje 29. I 1967. novu molbu usklađenu s uvjetima javnog natječaja 6. IV 1967.) i Saveznom savjetu za naučni rad (na sugestiju Savjeta za naučni rad SR Hrvatske, 6. IV 1967) i kako dosad nismo dobili negativan odgovor ni bilo kakvo upozorenje da bi nam pomoć za nastavljanje naše djelatnosti u dosadašnjem opsegu mogla biti uskraćena, smatramo da će nam potrebna pomoć biti dodijeljena, te da u tom pogledu nema nikakva osnova za bilo kakvo strahovanje.

3. Nije nam poznato kada će naše molbe biti riješene, pa ne možemo predvidjeti ni koliko će još vremena potrajati vrlo teška financijska situacija u kojoj se sada nalazimo. Kako i naši čitaoci mogu pomoći da se ta teška financijska situacija bar donekle ublaži, molimo sve one koji još nisu uplatili pretplatu za 1967. godinu da to što prije učine, te da i svojim prijateljima i poznanicima preporuče da se pretplate na časopis.

4. Zahvaljujemo svim autorima, prevodiocima i drugim suradnicima, a napose poduzeću Industrijski radnik, tiskari Joža Rožanković i tiskari Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti za razumijevanje koje su pokazali u dosadašnjoj suradnji. Vjerujemo da će nam brzo povoljno rješenje naših molbi upućenih društvenim fondovima omogućiti da u skoroj budućnosti podmirimo sve naše financijske obaveze.

SURADNICIMA I ČITAOCIMA

Glavni dio časopisa PRAXIS redovno donosi radove o nekoj značajnoj temi ili problemu (maksimalna veličina pojedinog priloga je 20 strojem pisanih strana s proredom). Naredni brojevi bit će posvećeni slijedećim temama (u zagradi navodimo rok za predaju rukopisa):

FENOMENOLOGIJA I MARKSIZAM (5. V 1967)
STVARALAŠTVO I POSTVARENJE (1. IX 1967)

Uz tematski dio časopis ima i slijedeće rubrike (uz naziv rubrike navodimo maksimalnu veličinu priloga izraženu strojem pisanim stranama s proredom):

PORTRETI I SITUACIJE (do 16 strana)
MISAO I ZBILJA (do 16 strana)
DISKUSIJA (do 12 strana)
PRIKAZI I BILJEŠKE (do 8 strana)
FILOZOFSKI ŽIVOT (do 6 strana)

Svi rukopisi šalju se u dva primjerka na adresu: Redakcija časopisa PRAXIS, Filozofski fakultet, Zagreb, Ul. Đ. Salaja b.b. U obzir dolaze samo rukopisi koji dosad nisu nigdje objavljeni. Rukopisi se ne vraćaju. Objavljeni radovi ne izražavaju nužno i gledište redakcije.

PRETPLATNICIMA I NARUČIOCIMA

Časopis PRAXIS izlazi u jugoslavenskom izdanju (na hrvatskosrpskom jeziku) i u međunarodnom izdanju (na engleskom, francuskom i njemačkom). Jugoslavensko izdanje izlazi dvomjesečno (početkom svakog neparnog mjeseca). Međunarodno izdanje izlazi tromjesečno (u januaru, aprilu, julu i oktobru).

JUGOSLAVENSKO IZDANJE: Pojedini primjerak stoji 7,50 novih dinara, u inozemstvu 1,25 dolara; godišnja pretplata iznosi 36 novih dinara; za inozemstvo 6 dolara (75 novih dinara); dvogodišnja pretplata iznosi 70 novih dinara, za inozemstvo 11 dolara (137,5 novih dinara).

MEĐUNARODNO IZDANJE: Pojedini primjerak stoji 1,50 dolara ili 18,75 novih dinara; godišnja pretplata iznosi 5 dolara ili 62,50 novih dinara; dvogodišnja pretplata iznosi 9,50 dolara ili 118,75 novih dinara, trogodišnja pretplata iznosi 13,50 dolara ili 168,75 novih dinara.

PRETPLATA SE UPLAĆUJE čekovnom uplatnicom na žiro-račun časopisa »Praxis« broj 301—8—1086 iz inozemstva na isti broj računa s naznakom: PRAXIS, Zagreb, Narodna banka Jugoslavije, SDK pri filijali 301.

ZA NARUDŽBE, INFORMACIJE I REKLAMACIJE treba se obratiti na adresu: Administracija časopisa PRAXIS, Filozofski fakultet, Zagreb, Đure Salaja b.b.

CIJENA 7,50 N. DINARA
(Starih dinara 750.—)